ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ТРАДИЦИЯ

ВЫПУСК 4

Материалы Международной конференции
по традиционализму **«Against Post-Modern World»**

Часть 2

Евразийское движение
Москва
2012

ББК 87.2
Т 65

*Печатается по решению
кафедры социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Т 65 **Традиция** (вып. 4). Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World» / Часть 2. [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2012. – 400 с., ил.
ISSN 2227-0787

Сборник составлен на основе материалов Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World», прошедшей в октябре 2011 года. Часть 2.

*В оформлении обложки использован фрагмент картины
Ганса Мемлинга «Аллегория целомудрия» (1479-1480)*

ББК 87.2

ISSN 2227-0787

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ V. Традиционализм и проблема языка (семиотика традиционализма)

СЕКЦИЯ VI. Метафизика хаоса

Заключительное пленарное заседание конференции «Against Post-Modern World»

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Четвертый выпуск альманаха «Традиция», издающегося Центром Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, также как и предыдущий, составлен из материалов международной конференции традиционалистов «Against Post-Modern World», которая состоялась в октябре 2011 года в подмосковном Звенигороде. Здесь представлены материалы Пленарного заседания и трех секций – «Горизонты Новой Метафизики и Радикального Субъекта», «Традиционализм и проблема языка (семиотика традиционализма)» и «Метафизика хаоса».

Данные секции были посвящены проблемам, которые, чаще всего, ускользают от внимания классических традиционалистов.

Секция, посвященная горизонтам Новой Метафизики и Радикальному Субъекту, разбирала некоторые предельные области традиционалистского дискурса, где внимание обращается к самим истокам и базовым парадигмам, на которых этот дискурс основывается. Можно назвать это своего рода «традиционалистской апперцепцией», углубление в области которой проливает новый свет на саму природу традиционализма и, быть может, открывает пути к его радикальному переосмыслению.

Секция, на которой в центре внимания стояла проблема языка в его соотношении с традиционалистской философией, была

посвящена выяснению денотативного множества, подразумеваемого традиционализмом, его природы и его онтологии.

И наконец, секция «Метафизика хаоса» ставила своей целью заглянуть традиционалистским взглядом в слабо разработанные области сумрачной зоны, которой не достигают лучи Логоса, рассыпаясь и рассеиваясь на ее границе. Здесь особое внимание было уделено литературному и философскому творчеству современного писателя и философа Юрию Мамлееву и некоторым неортодоксальным и неклассическим аспектам его произведений.

Заключительное пленарное заседание конференции подводило итог проделанной работе. На нем участники поделились своими первыми впечатлениями от работы и наметили пути дальнейшего развития основных рассмотренных тем.

Директор «Центра Консервативных Исследований»,
д. пол. н., д.соц. н. А. Г. Дугин

СЕКЦИЯ IV

ГОРИЗОНТЫ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ И РАДИКАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Метафизика боли
Начало эсхатологического гнозиса
Октябрьская метафизика
Эмиль Чоран и путь к Новой Метафизике
Трансгрессивный традиционализм
Смерть и Радикальный Субъект
Антропологический траект и критическое мышление
Число Ночи

СЕКЦИЯ IV. ГОРИЗОНТЫ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ И РАДИКАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

(вводные тезисы)

1. Концепт Радикального Субъекта обоснован необходимостью найти точку опоры в ситуации глобальной смены парадигм. Когда мы, традиционалисты, задаемся вопросом: почему Традиция уступает место убожеству современного мира, мы должны дать абсолютный ответ. Не абсолютный ответ нас не устроит.

Абсолютный ответ состоит в том, что есть *нечто более важное, чем Традиция,* и это более важное хочет, чтобы Традиция в какой-то момент ушла, и что-то этим «хочет» желает нам сказать. Так рождается концептуальный тезаурус Новой метафизики: Радикальный Субъект, постсакральная воля и невозможная реальность.

2. На что похож Радикальный Субъект в более конвенциональных традициях? На тревожных персонажей, которые древнее древнего, но никуда не исчезают и сегодня. Это Енох, Идрис, Мельхиседек, Хизр, «Царь мира». При этом Радикальный Субъект соответствует имманентному аспекту реальности. В этом вся тонкость. Мы знаем, что не меняется трансцендентное. Все имманентное, напротив, меняется, мутирует. Что-то остается неизменным в потоке изменения. Парадигмы, народы, царства, политические системы, идеологии, даже религии сменяют друг друга, но всё это является тем, что уже было. И не где-то «там», а именно «здесь», конкретно «здесь».

3. На неоплатоническом языке есть триада монэ, проодос, эпистрофэ. Постоянство высшего апофатического Единого, космогоническое исхождение (эманация) и возврат в Единое (кеносис, тавхид, теозис). Радикальный Субъект – это монэ, но только не вне мира, а внутри мира. Это постоянство и неизменность, тайно соприсутствующие и проодосу и эпистрофэ. Это вертикаль по отношению к вертикали (т.к. проодос – эпистрофэ есть вертикальное время, перпендикулярное обычному циклическому времени, а линейного времени просто не существует). Это особое монэ.

4. Радикальный Субъект может быть описан в шиваитской топике. Выдыхание Шивы – конституирование реальности (как иллюзорной отдельности). Вдыхание Шивы – аннигиляция реальности (как иллюзорной отдельности). Но есть еще недыхание Шивы как он сам. И великого тождества можно достичь методом анупайи, то есть *методом отсутствия метода*. Различие между «я» и Шивой – чистая иллюзия. Ее не стоит даже снимать, т.к. ее никогда и не было. Это удар молнии. И все пути становятся равными – в аскезу и наслаждение, в изысканность и отвращение, в жизнь или в смерть, вверх или вниз. Ничего этого нет. Путь агхори и других капаликов – иллюстрация такого отношения к миру.

5. Манифестация предполагает, что у нее есть внутренние границы. Это материя. Дойдя до нее, космогоническая манифестация души обращается вспять. И начинает подъем. Или тянет время: так поступают демоны и верные сатане, они приклеиваются к материи, не спешат от нее оттолкнуться как от дна. Так созидается ад. Логично, что абсолютная возможность исследует свои пределы, достигает их и возвращается. Так происходит, если есть Другое, нежели Одно. А если Другого нет? Тогда нет и границы. Но есть путь ниже материи, ниже демонов и ада. На одно дыхание ниже. Радикальный Субъект ставит именно такой метафизический эксперимент: об онтологии границы и «пограничных состояний».

6. Теперь о денотативном множестве Новой метафизики. Новая метафизика говорит не на языке Традиции, но на языке традиционализма. Вводим предварительное соответствие: денотаты традиционализма и неоплатонизма совпадают. Соответственно, денотаты Новой метафизики являются теми же, что и денотаты неоплатонизма. Это важное утверждение: бесполезно размышлять о Радикальном Субъекте в иных топиках; оттуда мы просто соскользнем. Радикальный Субъект имеет смысл как то, что стоит по ту сторону вуали неоплатонического мира. Эта вуаль соткана из денотатов. Радикальный Субъект прячется за ними. Но именно за ними, а не за чем-то еще.

7. Где Новая метафизика возможна? Теоретически везде. Но практически только здесь и сейчас. Она не проглядывается в мирах семантически консистентных, где денотативная вуаль насыщена и плотна. Лишь когда реальность разлагается как труп, там проступают черты Радикального Субъекта. Все этажи мира подобны друг другу. Они отражают Оригинал. И лишь на дне, в конце Кали-юги все сходство с оригиналом утрачивается. Это есть симулякр – копия без оригинала (кстати, чисто платоническое, хотя и парадоксальное, определение). Когда мир окончательно поглупел, истинное сознание более не замутняется сознанием половинчатым. По-настоящему можно мыслить только в сердце ничто.

8. Вопрос о правомочности употребления слова «субъект». Эвола, имея в виду нечто аналогичное, говорит о «Я» или о «радикальном я». Речь у него идет не об «идеализме», но о чем-то оперативном и подобном тому, что мы хотим сказать в Новой метафизике. Если обратиться к Жильберу Дюрану и его «траекту», взятому за отправную точку, то можно говорить о радикальном траекте или даже о радикальном Дазайне (Хайдеггера). Можно ввести уточнение, что никакого отношения к конвенциональному субъекту или к конвенциональному «я» Радикальный Субъект не имеет.

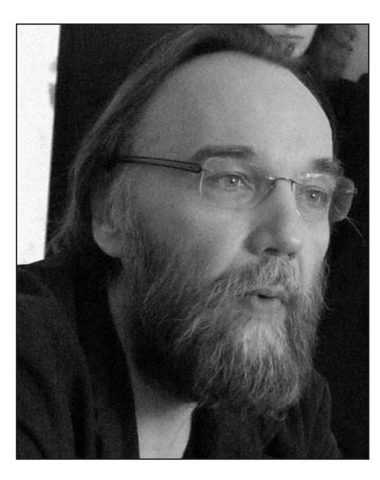
9. Проблема соотношения Новой метафизики и хаоса. Хаос и структура как неизменные константы, ускользающие от интеллективного (ноэрического) взгляда, вызывают смутные ассоциации с *полем Радикального Субъекта*. Радикальный Субъект прячется за вуалью умопостигаемых смыслов мира, а хаос плещется под миром, угрожая его порядку. Хотя тембр и стиль различаются существенно. Вспомним о пересечении нижней границы. Хаос находится под материей, как объемное измерение хоры, сплющенной в «Тимее» до плоской не интеллигибельной пленки. Радикальный Субъект углубляется в хаос, преодолевая вниз ткань материи, прокалывая ее. Для Радикального Субъекта всё является хаосом. Он вызывает хаос везде, куда падает его взгляд. А наоборот? Призывает ли хаос Радикального Субъекта? Релевантна заметка Эволы во «Введении в магию» о «коррозийных водах»: то есть иногда вызывает, но чаще всего нет.

10. Где можно мыслить о Радикальном Субъекте? Сегодня – везде. Более того, без Радикального Субъекта эффективность традиционализма и его борьбы с постсовременным миром будет нулевой. Это столь же важная тема для социального протеста, как ранее «Капитал» Маркса.



Александр Дугин

РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И МЕТАФИЗИКА БОЛИ



Тема Радикального Субъекта на нашей конференции впервые встала в центре систематического научного обсуждения. Эта тема является чрезвычайно новой. Хотя я написал несколько работ на эту тему, в частности, «Радикальный субъект и его дубль» (1), и прочитал несколько лекций, системного научного обсуждения в представительной философской среде ранее происходило. В каком-то смысле это первый опыт.

Я разобью свой доклад на две части.

Первая часть – экзистенциальное введение в проблематику Радикального Субъекта. Вторая – соображения касательно возможности рассмотрения фигуры и роли Радикального Субъекта в неоплатонической топике.

Введение в проблематику: эмпирико-экзистенциальный аспект

Введение в зону мышления о Радикальном Субъекте может проходить через обращение к конкретному историческому и эм-

пирическому опыту: это опыт существования (обособленного/дифференцированного, по Эволе) человека в условиях Конца Времен, *в эсхатологическом эоне.*

Практически все сакральные традиции описывают определенный эсхатологический период, когда духовная реализация, инициация и контакт с Первопринципом (в религиях часто речь идет о «спасении») становятся *проблематичными* или вообще *невозможными*. В Евангелии от Марка есть утверждение, что если бы Бог не сократил время царствования антихриста,

сатаны в мире, время последнего вырождения, то *никто бы не спасся* (2). Так мы узнаем, что из милости Бог сокращает период существования в исключительно негативных космических условиях. Для нас важно сейчас, что такие условия, при которых сама по себе «не спаслась бы никакая плоть» *возможны*, и Традиция о них знает.

Идея Радикального Субъекта рождается из внимательного рассмотрения *онтологии* этого периода. Касательно идентификации этого периода важно следующее: в ходе этого отрезка времени *невозможно спастись вообще никак* – ни с опорой только на себя (в христианстве это вообще невозможно, хотя в других традициях возможно), ни с опорой на благодать Господню. Локализация этого особого эсхатологического эона во времени и в пространстве, а также его идентификация с той или иной социально-политической системой в ту или иную эпоху – это вопрос открытый и дискуссионный. Разные традиции видят это по-своему. Отрицательные условия в христианстве соответствуют приходу антихриста. Для староверов процесс апостасии был активно запущен, начиная с Никоновской справы, а для крайних староверов-беспоповцев «духовный антихрист» тогда и пришел в мир. В свою очередь, среди беспоповцев до крайности доводят метафизику отчаяния и богооставленности экстремальные течения – такие как бегуны (странники) и нетовцы (Спасово согласие). Для многих новообрядцев из РПЦ последние времена явственно настали

в 1917 году и в примыкающие к нему советские эпохи. Для иудеев аномальное время – вся эпоха галута. Для мусульман-шиитов – время «гайбы», сокрытия имама и его тайного света. Индусы говорят в этом случае о Кали-юге. Так или иначе, все традиции знают об этих временах, призывают готовиться к ним и думать о них.

У меня лично опыт наиболее острого переживания *такого* времени был в конце 70-х - в начале середине 80-х годов. Я вполне допускаю, что это было весьма субъективно, но от этого ценность опыта не умаляется. Опыт существования в поздне-советский период, где-то до 1982–1983 годов, представлял собой *пробуждение в чистом аду* посреди ничто. В этих условиях и родилась идея Радикального Субъекта. Позднее, восприятие окружающего мира, космической и социальной среды, сущего как такового несколько поменялось, острота опыта стерлась, но идея пустила глубокие корни и сохраняет свое фундаментальное значение до сих пор. Видимо потому, что имеет глубокую эйдетическую обоснованность и резонирует с острыми гранями глобальных метафизических структур.

Мир без Традиции

Что означает полностью закрытый для духа, наглухо запертый сверху мир? Мир без возможности спасения? Это среда, где вообще *больше нет Традиции или даже ее останков*. Нет совсем, ни в каком качестве. То, как Рене Генон описывает современный мир, предполагает, что все-таки отдельные элементы Традиции сохраняются. Они становятся чрезвычайно редкими, исключительными, но они есть. Но представим себе мир, в котором Традиции *нет вообще*. Чтобы мы ни делали, прорваться к ней нельзя. Более того, никак и ниоткуда невозможно узнать ничего о самой Традиции, и поэтому мы даже не знаем, что мы чего-то лишены – настолько мы этого лишены. Хайдеггер писал, что иногда ночь становится настолько густой, что люди вообще забывают, что это ночь – так отвыкли они от света.

Такое бытие конституирует совершенно специфические условия, специфическую онтологию, со всех точек зрения и со всех сторон оторванную от мира Традиции. Это мир, в котором вообще нет сакрального. Никак, нигде, ни в каком уровне, ни в каком качестве. Можно предположить, что Ницше находился под глубоким впечатлением от аналогичного опыта, когда она провозгласил «смерть Бога».

В таком мире, где нет выхода, так как не было входа, – а в моей личной судьбе этот был позднесоветский период, – *внезапно, вдруг* (здесь самое время вспомнить о термине «ἐξαίφνης» и его метафизическом значении в неоплатонизме, начиная с «Парменида») вспыхивает точка *радикального несогласия* с самим фактом существования в безальтернативно данном онтическом и онтологическом контексте. Поднимается *тотальный отказ* от пребывания в этом мире в целом – со всеми его непосредственными и опосредованными структурами. Очень важно подчеркнуть, что этот отказ, мучительный удар, внутреннее взрывное восстание не базировались на чем-то, что располагалось бы *вне* данной мне среды – за ее пространственными или временными пределами. Глубинное, почти химическое отторжение среды *не имело никакого основания*. Можно было бы представить, что, например, по линии семьи кто-то принадлежал к аристократии, либо к духовному сословию, либо к какому-то этническому, религиозному или идеологическому меньшинству, к среде, в которой, пусть тайно и скрыто для внешних глаз, но передавались коды иной социальной группы, транслировались алгоритмы иной идентичности. Тогда у протеста были бы основания, и «вдруг», «внезапно» были бы логичны и являлись бы верхним слоем более глубоких, но вполне понятных психологических и социальных механизмов. Я был рядовым гражданином Советского Союза, родившимся в СССР от советских атеистических вполне конформистских родителей среднего класса, воспитанным в советской среде, прошедшим обучение и получившим воспитание в советских образовательных институциях. Немало

важно, что я русский, то есть никаких иноэтнических влияний, объясняющих внезапный взрыв дистанции, не могло быть. Никакого иного фактора – внешнее влияние, круг контактов, те или иные связи или спонтанные интересы, который мог бы объяснить это радикальное *отторжение от среды*, не было. Я был частью среды на всех уровнях и на всех направлениях, и не знал ничего, кроме неё. В свое время Артюр Рембо, испытывавший в ранней юности очень похожий опыт (но в совершенно иных условиях и в иных исторических декорациях), сокрушался, что не имеет в своем роду ни одной капли благородной крови, которая могла бы объяснить ему пронзительное ощущение собственной инаковости в отношении окружающего. Ни одной капли…

Я не знал никакого другого мира, кроме русско-советского. Но все, что меня окружало – небо, земля, мир, люди, социальные отношения, здания, механизмы, речи, дисциплины, потоки информации, картины, пейзажи, – все это абсолютно, *тотально отвергалось*. Воспринималось как ядовитое наступающее со всех сторон ничто, как полностью лишенное всякого смысла и всякой логики слепая агрессия мрака. Это, наверное, можно сравнить с картинами из «Путешествия на край ночи» Луи-Фердинанда Селина (3). Я обнаружил себя внезапно в сердце ночи, у которой не было края. Проявившись в сердце ночи, я не получил никой вести, никакого завета, никакого путеводителя относительно того, как оттуда выбираться, а также кто я, зачем я, где я, как все это случилось и что происходит….

Чистый опыт тотального нигилизма. Окружающий меня мир отбрасывался не почему-то, не по какой-то причине, а *просто так*. Без всякой причины, без всякой внутренней или внешней опоры. И отсутствие опоры (вот теперь самое главное!), отсутствие самой возможности не то что спасения, а какого бы то ни было далекого отблеска Традиции, было *концептуально поставлено в центре моего бытия и положено в основу систематического мышления.*

Из этого постепенно и кристаллизовалась концепция Радикального Субъекта, т.е. постулирование существования *носителя Традиции без самой Традиции*, вне традиций, в неведении о самом факте существования Традиции, за ее пределами.

Два способа получения философского огня

Несколько позднее, когда я познакомился с герметической литературой, я набрел на описание двух способов получения «философского огня». Первый способ – когда субстанция ввергается в огонь и зажигается в нем, какой бы она ни была, так как сам огонь чрезвычайно силен. Если мы оказываемся в мире Традиции спонтанно, то какими бы ни были сырыми наши души, Традиция их просветит, высушит и зажжет. Если она жива, и огонь горит весело и яростно, то трансформации, сакрализации подвергается почти любая душа – как бы ни были сыры «дрова». Если она еле тлеет, то огнем займутся только сухие и приспособленные к этому бруски дерева. Традиционное общество иерархично. В нем с необходимостью присутствуют религиозные институты и ритуалы. Преобладают сакральные законы и духовно обоснованная этика. Традиция интегрирует нас в себя с появления на свет помимо нашей воли, помимо воли окружающих, и мы, в конечном итоге, преодолеваем самих себя и становимся чем-то ценным.

Но есть второй способ зажигания философского огня – *с помощью абсолютного льда.* Здесь, наоборот, нечто кладется в зону радикального холода, хоронится во льдах, опускается в пустоту, но в этих экстремальных условиях *внезапно* осознает *отличие* от этой пустоты и внутри нее спонтанно вспыхивает самодвижущийся огонь. Гераклит писал, возможно, об этом: «Человек в ночи себе зажигает свет». Он делает это, потому что мир больше не дает ему света. Потому что он осознает себя в сердце ночи. Это не свет природы, это свет *против* природы, le feu contre nature.

Концепция Радикального Субъекта может быть описана как рождение философского огня под воздействием стихии абсолютного льда. Ситуация, когда философский огонь рождается не благодаря Традиции, а, напротив, в условиях ее полного отсутствия, в условиях предельной десакрализации, в сердце ночи. Вкус сакрального в данном случае пробуждается не от того, что сакральное есть и оно пылает своей нуминозной мощью, а когда наоборот *его нет вообще*.

Радикальное «Я»

Когда мы переводим тексты о Радикальном Субъекте на английский, возникает вопрос как точно это осуществить. Radical Subject? Совсем не то, поскольку немедленно отсылает нас в субъект-объектную топику Декарта и Нового времени, и даже в лучшем случае – в Средневековую схоластику. Поэтому одной из версий перевода может быть «Radical Self».

Высшее «Я», по контрасту с низшим, эмпирическим «я», может пробуждаться двумя описанными способами. Радикальное «Я», как синоним философского огня, противоприродного огня, Радикальный Субъект – это то, что пробуждается только льдом, – не благодаря Традиции, но *вопреки ее отсутствию*.

И вот дальше возникает очень непростой вопрос: если нечто отбрасывает абсолютным образом несакральный мир, но само по себе не является сакральным, то *что это такое*?

Если бы нам были переданы какие- то элементы Традиции, ее коды, и мы оказались бы в ситуации, где Традиция чрезвычайно слаба или даже вообще отсутствует, можно было бы помыслить себе разные сценарии поведения – вплоть до восстания против этого отсутствия или слабости Традиции. Это объяснялось бы тем, что мы мыслим себя ее представителями и опираемся на нее даже в безнадежных и отчаянных ситуациях.

Но как понять ситуацию, когда мы восстаем против отсутствия Традиции, *не будучи ее представителями*? От лица *чего*

мы это делаем? *Кто* в нас, или *что* в нас, что за инстанция за этим стоит?

Задаваясь этим вопросом, мы принимаемся за философскую интроспекцию; но и внутри, там внутри, – в душе, в сознании, в сердце, в мышлении – не видим, не встречаем ничего, что объясняло бы нам внятно это отторжение. Ничего, потому что наше содержание полностью сформировано социологически, онтологически, психологически тем миром, в котором мы живем и которым сформированы.

Значит, исток отторжения наличного обоснован не тем, что внутри нас находится нечто *отличное и особое* от всего – ведь все, что находится внутри, в личности отражает то, что находится вовне ее, а в нашем случае – это полностью десакрализированная среда, мир, начисто лишенный сути. И конституирует он таких же существ, вполне удовлетворенных круговращениями его бессмысленных циклов и ангажированных в его бессодержательные (с духовной точки зрения) процессы. Мы ищем вовне и внутри объяснения, но не находим ни там, ни там *ничего*…

Анатомия ностальгии

Это порождает специфическое чрезмерное напряжение, выражающееся в *абсолютной боли*.

Если мы рассмотрим греческое слово «ностальгия», мы заметим, что оно состоит из двух частей νόστος – «родная земля» и ἄλγος – боль. Ностальгия – это, дословно, «боль по родной земле». Опыт, который лежит в основе обнаружения присутствия Радикального Субъекта, это, безусловно, ἄλγος, боль, причем дикая невыносимая боль, чудовищная, удушающая тоска. Внутри этой боли ты понимаешь только одно – что здесь ты *абсолютно чужой*. Но вот вопрос: а *где и кому* ты не чужой? Ответа нет. Есть ἄλγος, но нет νόστος. Такая ностальгия, где νόστος отсутствует. Охватывая горизонт всего того и тех, где и для кого ты являешься чужим, ты видишь, что ты таким

являешься везде и для всех, всегда и везде… Боль начинает расти, захватывать все больше и больше, пока она не поглощает все – и субъект, и объект, и внутреннее, и внешнее… Это даже не хайдеггеровский Angst, ужас. Это что-то *другое*.

В центре этой боли кристаллизуется определенная зона, фигура, которая и была довольно условно названа «Радикальным Субъектом». Она определяется как то, что, не принадлежа Традиции, без Традиции существовать не может.

Здесь встает вопрос: что делать в такой ситуации? Каким образом решить эту проблему? Как спастись, когда двери спасения закрыты? Тут лежат корни очень плотной, густой философии.

Встреча

Экзистенциальная предыстория для понимания появления концепции Радикального Субъекта очень важна. Продолжу ее изложение. Находясь в таком необъяснимом состоянии *беспричинной, но нестерпимой боли*, ситуация приводит меня к контакту с людьми, которых, с точки зрения здравого смысла и социологических закономерностей, в позднесоветском обществе *быть просто не должно*. Это люди, которые знали Рене Генона, Юлиуса Эволу, герметическую традицию, суфизм, изучали традиционализм, и которые, по своему существу, были носителями строго того же самого травматического экзистенциального *опыта*. Именно опыта, он-то и лежал в основе всего – их познаний, их позиции, их жизни. Не знания, не культура, не эстафета поколений, не какие-то особенности биографии, происхождения или внешние влияния двигали ими и заставили их обратиться к Традиции: это была боль, жуткая, невыносимая, гигантская, невместимая боль. И это было главным, и читалось немедленно. Это был круг, который не имеет подлинного имени, иногда его называют «кружок московских метафизиков», иногда «группой Южинского переулка». Сами себя они никак не называли.

Вот тогда, *после* этой встречи, которой не могло произойти, проще было отыскать иголку в стогу сена, но не могло и *не*

произойти (уже по логике Радикального Субъекта), появилось ясное и развернутое объяснение того, что это за боль и почему я ее испытывал. Здесь проявился образ νόστος – того самого *места*, отсутствие которого, удаленность и порождало чувство безумной боли. От этого круга я получил подробное описание Родины, νόστος. Это была структура Традиции, данная в форме ее тщательной реконструкции. Это был *традиционализм*. Стало ясно, чего не хватало: мира, который был описан у Генона, Эволы, у других традиционалистов как нормативный. Сакральность, иерархия, касты, суверенная доминация духа над материей, вечность и бессмертие. Прямой контакт с Божественным. Свобода души от телесных уз. По словам Платона, «Уран это взгляд в Небо». In Excelsis. Опыт Урана. Душа, стоящая и не падающая (anima stante e non cadente). Вертикальность мужского начала. Нежная близость бездн. Инициация. Сияющий лик смерти. Эйдетические ряды символов, тянущиеся в живую зону потустороннего. Опыт открытых миров и мириадов невидимых существ. Невидимое стало видимым, чтобы видимое стало невидимым.

Но что важнее всего: ностальгия *предшествовала* в этом процессе знакомству (пусть теоретическому и умозрительному, это как раз было не так важно – ум, согласно неоплатоникам, и есть *священный центр души*, обратив свой «взгляд к Небу», он встает на правильный путь) со структурой νόστος.

Два пути – две метафизики

И вот здесь можно было пойти двумя путями. С одной стороны, обрадовавшись, что нам дали Традицию в качестве образца, снабдили картой, ориентирами, целью, мы могли бы отправиться ее искать. Это *правильный* путь. И мы пошли. В направлении центра.

Но было нечто, что еще сохранилось, не исчезло, не забылось, и продолжает напоминать о себе, притягивать к себе внимание. Второй путь – *поиск источника боли*, которая привела к

традиционализму, исследование ее природы, ее структуры, ее истоков. Что же это было?

Для меня метафизика условно разделяется за две части. Это метафизика Традиции, как карта описания νόστος – родного правильного места, безусловного идеала. И вторая часть: фиксация на инстанции, которая служила (и служит) причиной боли; можно назвать это «*метафизикой боли*».

Можно было развивать эту линию в сторону традиционализма. И я этим занимаюсь. И мы все этим занимаемся. А можно было *в сторону боли*. На основе осмысления той инстанции, той силы, которая причиняла боль, вокруг концепта Радикального Субъекта была построена *Новая метафизика*.

Традиционализм и боль

Радикальный Субъект – это философский огонь, рожденный льдом, но это *другой* философский огонь, чем тот, который рожден огнем. Философский огонь, рожденный огнем – это Традиция, а философский огонь, рожденный льдом, – это *традиционализм*. Традиционализм отражает как раз тот порядок следования, который уходит корнями в концепцию Радикального Субъекта. *Традиционализм проявляется не в мире Традиции, а в мире без Традиции*. И традиционализм взыскует Традиции безо всяких оснований с ее стороны, *исходя из ее отсутствия*. Традиционализм реконструирует Традицию именно потому, что ее нет или она исчезает на глазах. Но традиционализм не просто ищет Традицию, он хочет найти ее *в ее полноте*, и поэтому огненно воссоздает эту полноту. Он знает, что хочет найти еще до того, как он найдет хоть что-то. Откуда знает? Почему ищет? Кем он уполномочен делать это?

Традиционализм – это именно реконструкция νόστος, а не νόστος. Традиционализм рождается не из-за знакомства с «родным местом», а из чего-то другого. Он рождается из опыта *чистой нехватки*. В традиционализме ничего не передается, по меньшей мере, *начинается всё не с передачи*. Обратите внима-

ние, traditio - от глагола tradire, передавать, то есть «предание», «передача». Но боль не была передана никем никому из нас. Боль никто не дал, не передал. Боль *была*. Это нечто другое, нежели Традиция.

Получается: традиционализм – это очень особая «традиция», парадоксальная «традиция», основанная не на непрерывности и передаче, но на разрыве, на том, что Ю.Эвола называет «разрывом уровня» (la rotturra del livello). Не трансмиссия чего-то, что лежит в основе боли, а наоборот, отсутствие всякой трансмиссии порождает боль. Отсюда помимо классической конвенциональной метафизики традиционализма, изложенной в метафизических, религиозных и философских учениях, возникла идея *другой метафизики*, Новой метафизики. Эта Новая метафизика сосредоточена целиком и полностью на исследовании природы и структуры источника боли. Это второе направление, оно идет параллельно первому (более конвенциональному). Я их не противопоставляю.

Аналогии Радикального Субъекта

Снова: Радикальный Субъект есть тот философский огонь, который родился вопреки огню и без всякой опоры на внешнее и внутреннее. Это не дар, потому что боль не может быть даром. Это не преемственность. Довольно легко представить аристократа, или представителя какого-то другого этноса, оказавшегося в чужеродной среде, чья ненависть к окружающему подвигнут их к дифференциации, обособлению, сделают «обособленными людьми» и, тем самым, заставят искать или конструировать альтернативы. Кровь, память, культура, религия – даже в малом объеме – как тонкий след способны в определенных обстоятельствах привести к сходной экзистенциальной феноменологии. И в этом случае было бы все понятно, ностальгия была бы прозрачной; было бы обосновано и место, νόστος, и форма передачи маршрута, и педагогика ненависти и нигилизма.

Но как себе представить ситуацию, когда нет «до»? Никаких предварительных инстанций. Есть только факт безумной, бесконечной, невыносимой онтологической боли – без причины и основания; боли, основанной в самой себе... Именно это ложится в основу Новой метафизики. Далее, при сопоставлении этого интеллектуального настроя с материалами Традиции, приходим к выводу, что Радикальный Субъект если и имеет некоторый аналог среди фигур и персонажей Традиции, то в довольно закрытой и тревожной сфере, относящейся к наиболее сложным, запутанным и неясным уголкам самой метафизической карты. Если искать в сфере Традиции какие-то отдаленные аналоги, то можно вспомнить некоторые образы, которые представляют собой *аномалию*, разрыв в логике метафизического и сакрально-исторического нарратива. Например, те фигуры, которые открылись *раньше* своего времени: такие как Мельхиседек, царь Салима; которые ушли из жизни странным образом (Енох или Илия); или такие как исламский Хизр, осуществляющий странные и аномистские действия, становящиеся понятными только на каком-то ином, нарушающем логику функционирования сакрального космоса уровне бытия.

Можно попытаться сопоставить Радикального Субъекта с образами из иного контекста, например, философии. Здесь ближе всего будут концепты Ницше, особенно когда он произносит наиболее энигматические пассажи о Сверхчеловеке. В одном месте он называет Сверхчеловека «победителем Бога и ничто». Юлиус Эвола, со своей стороны, писал об этой формуле в «Оседлать тигра» (4). Кстати, сам Эвола, традиционалист без Традиции, фигура в этом смысле очень показательная и чрезвычайно созвучная проблематике Радикального Субъекта во всех отношениях и на всех этапах своей жизни (особенно ранний нигилизм и поздний анархизм справа).

«Победитель Бога и ничто» – эта формула дает нам философское представление о Радикальном Субъекте в особом ракурсе. Смысл этой фразы довольно понятен. «Победитель Бога» – тот,

кто оказывается в ситуации без Бога, где Бога нет. Нет сакрального. Мир утратил смысл, распался на фрагменты, так как без Бога, придающего миру порядок, он перестает быть космосом (это прекрасно понимают постмодернисты – М. Конш пишет, что «мир больше не мир, а экстравагантный ансамбль»). Что обнаружилось без Бога? Только ничто. «Победив» Бога, мы выпустили наружу ничто. И столкнувшись с ничто, мы обнаружили, что мы не ничто. Но тогда *кто* или *что* мы? Этим вопросом задавался еще Кириллов в «Бесах» Достоевского. Эвола и его коллеги посвятили в коллективной монографии группы «UR» любопытный анализ данной темы в статье «Кириллов и инициация» (5).

Я исследовал эту концепцию и некоторые параллели в ряде работ – в первую очередь, «Радикальный Субъект и его дубль» (6), важный раздел есть в «Постфилософии» (7), отдельные моменты в разработках по «Четвертой Политической Теории». Некоторые тексты по Новой метафизике до сих пор не опубликованы в силу ряда причин. Тема захватывающая и в чем-то завораживающая, но и невероятно опасная в то же время.

Умный космос неоплатонизма

Теперь к платонизму. Неоплатоническая модель, которую можно в определенном приближении соотнести с традиционалистской картой онтологии и метафизики, начинается с ἓν, Единого, стоящего радикально выше сущего (ὄν), а поэтому апофатического. Дамаский прибегает даже к такой формуле «Сверх-Единое» и предпочитает говорить о Невыразимом (ἀρρήτως); настолько он стремится очистить ἓν от каких бы то ни было атрибутов. В том числе и от него самого.

Вслед за «Парменидом» Платона, неоплатоники дружно утверждают, что ἓν *не есть*, оно сверх-есть. Это его принципиальное свойство. Потому что оно радикально выше и первичнее, чем бытие. Оно абсолютно трансцендентно (ἐπικεινα) и апофатично; ἓν не смешано и не причастно ничему. Ниже его все

смешано и причастно, хотя и относительно и на каждом уровне проявления в разных пропорциях.

Неоплатонизм оперирует с тремя базовыми моментами, объясняющими устройство метафизики и онтологии: μονή («неизменное сохранение тем же самым»), πρόοδος («выход за свои пределы», на латыни – emanatio), ἐπιστροφή (возврат в изначальное состояние). На таком циркулярном порядке устроено бытие. При этом ἓν, не участвуя и не пребывая ни в чем и нигде, озаряет собой все бытие. Интенсивный контакт с трансцендентным и неприкосновенным ἓν конституирует божественные «генады», то есть лучи сопричастности с тем, к чему ничто не может быть сопричастно. «Генады» различаются между собой по степени насыщенности апофатическими лучами и образуют множественные иерархические уровни бытия, нисходящие постепенно от ἓν в сторону космоса – и так вплоть до его пределов. Пределом всего процесса развертывания εν служит материя (чаще всего неоплатоники понимают ее в духе Аристотеля как ὓλη, а не как платоновскую χώρα).

Единое исходит (πρόοδος) из себя и конституирует Единое-Многое. Оно же Сущее. Здесь начинается область Ума (Νοῦς), ноэтический космос или сфера высших божественных генад. Зона божественного Ума бескрайняя и обширная и, начиная с неоплатоника Ямвлиха через Сириана до Прокла и Дамаския, ей уделяется центральное значение в рассуждениях философов этой школы.

Выделим самое общее: в Уме есть три основных уровня – высший умопостигаемый (νοητός), средний – умопостигаемый/умопостигающий (νοητός / νοερός) и нижний умопостигающий (νοερός) или демиургический. Иерархия здесь подчеркивает Платоновскую версию происхождения космоса: демиург созерцает идеи и творит по их подобию мировую душу и космос. Поэтому то, что постигается умом (интеллигибельное), стоит выше того, что его постигает (умопостигающее, интеллективное). В структуре Ума (Νοῦς) высший уровень умопостигае-

мого остается всегда тождественным самому себе, на среднем уровне он выходит за свои пределы, а дойдя до умопостигающего, возвращается назад к истоку.

Ум – это второе начало. Оно же есть сущее, единое-многое, единое-двойственное, единое - тройственное. Из всего сущего это самое единое и самое высшее.

На нижнем уровне Ума располагается демиургическая зона, которая повторяет весь процесс – сохранение, выход за пределы, возврат. Демиург испускает богов (новые боги), которые делятся на три главные категории: сверхкосмические, азональные (или свободные) и внутрикосмические. На всех уровнях повторяется сохранение в себе высших начал, выход за пределы средних и возвращение низших, замыкая цикл, снова к высшим. Такой умной жизнью живет божественный космос.

Далее, демиург творит мировую душу, ψυχή, в которой единое и многое уже расходятся; единое на стороне души, многое на стороне феноменального космоса.

Три начала – Единое, Ум, Душа - составляют главную триаду. И в ней снова три момента – постоянство, исхождение, возвращение.

На уровне души и, в каком-то смысле, под ней, на ее периферии – располагается мир эйдетических серий, нисходящих к материи. Тела – это эйдетически оформленная материя, со всех сторон окружаемая и опекаемая интенсивной божественной жизнью. Боги, ангелы, демоны, герои, души пронизывают мир стрелами посвящения низших в высшее и передают умную жизнь от высших к низшим. Чувственный космос есть не просто копия, икона умного космоса, но и его живое выражение. Поток становления, череда смертей и рождений и снова смертей есть замкнутое на себе отражение иного, вертикального времени, которое развертывается перпендикулярно времени космическому и состоит из постоянства вечности, выхода за пределы и возврата.

Человек закрывает глаза

Человек в такой картине мира также есть звено в общей цепи постоянства, исхождения за пределы и возврата. Будучи телесным, он стоит на довольно низкой ступени, но при этом имеет живую душу и ум, а, следовательно, снабжен *всем необходимым для возврата*, ἐπιστροφή, который составляет судьбу и задачу людей. Мы ушли, чтобы вернуться. Погрузились в материю и обрели тело, чтобы с ними расстаться, оттолкнувшись от крайней границы космоса и начать восхождение, полет. Полет – сущность человека, как существа крылатого. Отсутствие крыльев есть унижение и аномалия. Небесная Родина неумолимо тянет к себе. Философ слышит ее зов ясно и отчетливо, отвечает на него размышлением и молитвой. Он отращивает крылья души и собирается домой.

Познание в таком мире достигается через «закрывание глаз» (Плотин). Единое невидимо, так как апофатично. Генады невидимы. Все самое важное невидимо, но стремиться надо именно туда, двигаясь *внутрь и вверх*. Вовне есть только путаница. Знающий себя, знает всё, так как он знает душу и ум, а они получают посвящение от вышестоящих еще более лучших родов. Вовне же только заблуждение, мутные отсветы и уводящая от сути суета.

Все круги космоса принципиально одинаковы, различается только плотность материи и, соответственно, интенсивность жизни и ясность мышления. В лучшем мире все кристально понятно всем. В менее лучшем (платоники вообще не произносят слово «плохой», «дурной», «злой») – не всем. В еще менее лучшем – всё понятно малому числу. Отсюда политическая задача платонизма – правильное мышление есть возврат, вокруг оси возврата должна выстраиваться социально- политическая конструкция лучшего общества. Править должны философы- созерцатели, закрыв глаза. А остальные должны смотреть на них

и вдохновляться. Всё внутри. Всё во имя возврата. Трансцендентный νοστος превыше всего.

Локализация нашего положения в неоплатоническом космосе

Если мы поместим себя в эту картину платонического космоса, мы окажемся в пространстве *крайней материальной периферии*, ниже которой двигаться нельзя. Это *наименее лучшее* из возможных устроений. Наименее лучшее из общественных устройств. Вокруг нас наименее лучшие из демонов, населяющих материю. Наименее лучшие из душ. И наименее ясные из умов. Они толпятся на самой дальней орбите выхождения за пределы и совсем не торопятся возвращаться. Медлят, путаются, толкаются, и тем самым делают возвращение проблематичным для себя и для других. Возня наименее лучших заслоняет солнце, помрачает сознание, делает невозможной науку, так как все понуждают друг друга влезать всё глубже и глубже в материю, которую понять невозможно потому, что в ней нечего понимать.

Теперь, вооруженные неоплатонической картой, снова обратимся к тому миру, в котором я обнаружил себя в конце 1970-х - начале 80-х годов прошлого века. С неоплатонической точки зрения, он расположен на последнем «наименее лучшем» из всех этапов выхождения за пределы, на грани с самой материей, на далекой помойке космоса. Советский материализм вполне в духе неоплатонизма прекрасно соответствовал тому кошмару, который эвфемистически описывает неоплатонизм. Нырнувшее в материю сборище наименее лучших душ, умы- самоубийцы. Впрочем, либеральный материализм ничем не лучше марксистского. Во многих отношениях он еще «менее лучший».

Переключение режима и точка возврата

Классический неоплатонизм говорит: επιστροφη начинается там, где заканчивается προοδος. В этом месте происходит *переключение режима*. Изменение траектории. Эта проблема забо-

тила Плотина и его последователей. Почему бы исхождению за пределы не остановиться на уровне сияющего Ума? Зачем нисходить в проблематичную демиургию и опускаться до всё менее и менее лучших серий, вплоть до позднесоветского общества или либеральной демократии (ниже которых спускаться вроде некуда)? Неоплатоники объясняли это так: Единое является, прежде всего, благим, добрым (по Платону), а это значит *не жадным*, не завистливым. Оно хранит себя не только для себя, но и для другого, хотя никакого другого нет и быть не может. Поэтому оно выступает за свои пределы и гипостазирует сущность, то есть Ум. А тот гипостазирует Душу. А душа – космос. И так вплоть до нас с вами. От щедрости апофатического единства обретают бытие все – включая менее лучших, ведь и сам Ум намного менее лучшее, чем Единое.

Так, возникает *апология демиурга*, жестко отличающая неоплатоников от гностиков, манихеев и дуалистов. Демиург благ, так как он созерцает умопостигаемую единую сущность, высшие генады. Тем самым он возвращается в своем умопостижении к истоку. Но он продолжает практику щедрости высших инстанций, выступает за свои пределы, чтобы привести к жизни менее лучших. В каждом возврате предполагается доля продолжения выхода за свои пределы.

Граница

И как долго это продолжается? Пока не достигнем *границы*. На этой границе менее лучшее касается такого еще менее лучшего, что еще менее лучшего представить себе *уже нельзя*. Это внутрикосмическая грань *всеобщего возвращения*. Дно платоновской пещеры. Мы вышли, достигли предела, уперлись в небытие апофатически внеинтеллигибельной материи, спускаться больше некуда. Мы на дне. Значит, остается только одно – возвращаться.

Но *что* возвращается? Возвращается *то, что вышло за свои пределы*. Традиция отсылает саму себя к границе, сталкивается

с ней (это и есть «современный мир» как понимали его Генон и Эвола) и возвращается. Традиция пульсирует. Открывается и скрывается. Это цикл. В шиитском гнозисе это называется «мобда ва ма'ад», исхождение и возвращение. Это динамика сакрального, и неоплатоники объяснили и описали ее более чем убедительно (чтобы об этом ни думали «менее лучшие»).

Радикальный Субъект на границе материи

Теперь опасный и внешне немного нелепый вопрос: а может ли возникнуть на периферии космоса, на грани с материей нечто, что *не является* лучом выхода Единого за свои пределы, что не включено в πρόοδος? Если бы материя умела рождать *сама*, наверное, могло бы. Но она ничто, а ничто стерильно. Не ничто порождает человека. Смерть Бога порождает человека, как то, что остается после нее. Когда Бог умирает (удаляется/возвращается), все что было к нему причастно, умирает (удаляется/возвращается) вместе с ним. Остается лишь ничто. И если человек не возвращается всё дольше и дольше, если всё длится хайдеггеровское «noch nicht», «задержка», то и он аннигилируется, испаряется, превращается в мелкого демона, утопающего в материи, время от времени повизгивающего оттуда в ночь.

Этот мир, откуда все сакральное ушло, вернувшись к себе, и составляет *зону пробуждения* Радикального Субъекта. Вдруг внезапно (ἐξαίφνης) обнаруживается инстанция, которая не умирает/удаляется/возвращается вместе с Богом, но и *не тождественна ничто*? Вот принципиальный вопрос Новой метафизики. Как на периферии, на границе космоса, на грани материи возникает *нечто*, что не является ни материей, ни частью пульсирующего ритма в круговращении вертикального времени – исхождение/возврат?

Все должно было бы вернуться, и мы должны были бы взбираться по лучу спасения, раз опыт материи исчерпан и исхождение достигло дна.

Здесь-то и брезжит подозрение о Радикальном Субъекте, как о некой уникальной сущности, для которой, видимо, эта нижняя граница материи *не является непреодолимой преградой.* Для космоса и всего ноэтического его устроения, – да, преграду материи обойти нельзя. Как только она достигнута, *надо возвращаться*. Так говорит Традиция. Так того хочет сакральное. Мы достигли предела, теперь назад. Но есть какая-то инстанция, для которой это не предел, которая предлагает сделать еще один шаг *дальше*. Онтологического места для такого шага – нет. Материя это непроницаемая стена ничто. Ее неинтеллигибельность гарантирует, что дальше нее, *ниже* нее шагнуть нельзя. Это все абсолютно правильно и принадлежит внутренней логике умного порядка, наилучшего порядка.

Вспомним о «hen»

Однако если мы вспомним о ἓν, Едином, которое апофатически предшествовало всей этой эманационной модели, и если мы обратим внимание на то, что главным и высшим (наилучшим) в трех моментах неоплатонической диалектики является именно *сохранение в себе* (μονή), которое делает любой выход за пределы и соответственно любой возврат чем-то *относительны*м, то возникает вопрос: могут ли для Единого существовать вообще какие бы то ни было преграды? Остановилось ли бы Единое, столкнувшись с материей? Оно ведь не является сущим, оно лишь гипостазирует сущее. Значит, оно свободно от законов, которыми управляется всё устроение внутри сущего. Но материя как граница и есть один из элементов устроения сущего в согласии с Умом.

Возникает странное подозрение, что вся драма космоса, вся напряженность вертикального времени, вся острота сакральной диалектики и напряженность сакральной истории сводятся к этому *уникальному моменту*.

Сможет ли Радикальный Субъект сделать шаг сквозь материю, за нижний предел манифестации? В ограниченном

логическом космосе за этим пределом ничего нет, но для апофатического Единого не может быть пределов, не может быть дуальностей. И хотя πεῖραρ, предел – это наилучшее, а беспредельность, ἄπειρον – намного менее лучшее, всё же и πειρας не совпадает с Единым.

Трансгрессия через материальный предел вниз, парадоксальный возврат по *иному непредвиденному маршруту* – возможно ли это? В классическом платонизме – нет. В Новой метафизике Радикального Субъекта – да. Более того именно это и составляет ее смысл.

Одним дыханием больше

Нечто подобное встречаем у Хайдеггера в эссе «К чему поэты?» Разбирая стихи Рильке (8), он разбирает, что поэт имел в виду, говоря, что «люди – это те, кто рискует одним дыханием больше». Все существующие рискуют. Летит птица – она может попасть под выстрел охотника. Бежит заяц – он может оказаться в зубах волка. Идет пенсионер – он может погибнуть от упавшей сосульки. Все рискуют. Люди также рискуют, но есть люди, несколько лучшие, чем остальные - философы и поэты (остальные, наверное, все-таки не совсем люди), которые рискуют *«одним дыханием больше*». В этом платоническом космосе их риск невелик, там сакральное всегда обеспечит переключение режима на возврат в нужный момент. Но в концепции Радикального Субъекта риск, действительно, становится серьезным. В другом месте тот же Хайдеггер цитирует фразу Гёльдерлина: «Там, где есть опасность, там коренится спасение».

В этом смысле Новая метафизика и предлагает превратить яд в лекарство. Это «оседлать тигра», по Эволе. Но все здесь приобретает новое значение.

Рекомендации не иметь дела с Новой метафизикой

Сфера Новой метафизики и Радикального Субъекта – чрезвычайно опасная и рискованная область. Я никого туда не при-

глашаю и никому не советую с этим иметь никогда никакого дела. Можно рассматривать то, о чем мы говорим, в качестве «метафизического факультатива». Традицией можно и нужно заниматься всю жизнь. Традиция безусловна. Традиция, безусловно, истинна. Традиция, безусловно, правильна. Сегодня она очень проблематична, но, тем не менее, работа с утверждением традиционных истин – эта вещь всегда важная, полезная, необходимая. Вот это не подлежит сомнению. Это трудно, это может дорого стоить – защищать Традицию в зоне ползания далеко не лучших родов и эйдосов не дает никаких гарантий. Но это правильно и достойно.

Занятие же Новой метафизикой и проблематикой Радикального Субъекта является не то что необязательным, но, я бы сказал, ненужным и нежелательным в силу, на сей раз, чрезвычайной опасности и полной непредсказуемости последствий.

Однако, что делать, если эта сфера есть, если есть эта не проходящая боль… Несмотря на всю анальгетическую функцию Традиции и надежную картографию традиционализма, я вынужден признать, что эта боль не кончается. Причастность к Традиции и открытие ее дверей оказывается не столь острым потрясением, не столь глубинным опытом. Может быть это плач Титанов.

Поэтому я решился обозначить тему Радикального Субъекта, как определенный строй умозаключений, высказываний, цепочек образов и серий экзистенциальных переживаний.

Посвящение без визита

Есть еще одно направление в Традиции, которое отчасти близко тому, о чем я говорю (9). Это шиитский гнозис и философия Ишрак. В первую очередь, основатель школы Шихабоддин Яхья Сохраварди. Сценарий инициатических рассказов Сохраварди начинается именно с *ностальгии*. Экзистенциальное описание этой ностальгии подчас довольно близко к тому, о чем я говорил. Однако везде, во всех инициатических рассказах

Сохраварди первый опыт сакральной ностальгии сопрягается с *визитом*, с посещением, то есть снова именно с Традицией. Кто-то напоминает посвящаемому о том, что пришло время возврата и открывает глаза души, возрождая в памяти образ оставленной небесной Родины. Это может быть Пурпурный Архангел или Хизр. Каббалисты говорят о посещении пророком Ильей, с чего начинается каббалистическая практика (10). Обязательно должен быть кто-то, кто бросает в нас зерно ностальгии, кто посвящает в маршрут по возвращению на Родину, кто *вселяет в нас боль*.

Единственное отличие Радикального Субъекта в том, что в него никто никакого зерна не засеивает. К нему никто не приходит. Нет факта посвящения. Нет фигуры Ангела-Посвятителя. Есть только жуткое самопосвящение с помощью ничто. Самопосвящение в чистую боль, которая позволяет понять структуру инициатического акта, но только со стороны еще более глубокой тайной и невыразимой структуры, не связанной вообще ни с какой феноменологией, в том числе даже с феноменологией инициации.

Примечания

(1) *Дугин А.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское Движение, 2009.
(2) «И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни». (Марк 13:20)
(3) *Селин Л. Ф.* Путешествие на край ночи. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Бестселлер», 1994.
(4) *Эвола Ю.* Оседлать тигра. С– Пб.: Владимир Даль, 2005.
(5) *Evola J.* (a cura di). Introduzione alla Magia. Roma: Mediterranee, 1971.
(6) *Дугин А.* Радикальный Субъект и его дубль. Указ. соч.
(7) Дугин А. Постфилософия. М.: Евразийское Движение, 2009.
(8) В современной поэзии (прежде всего у т.н. «проклятых поэтов», немецких романтиков, Ш.Бодлера, А.Рембо, С.Малларме, Лотреамона, А.Ч.Суинберна, О.Уайльда, Ф.Пессоа, Г.Тракля, Э.Паунда, Г.Бенна и у некоторых других авторов) можно встретить аллюзии на фигуру

Радикального Субъекта. Это проявляется в их полном отторжении от окружающей среды, в фундаментальном неприятии «настоящего», но при этом они не призывают ни к улучшению этого мира (прогрессу), ни к возврату в прошлое (к консерватизму). Они пытаются нащупать какую-то иную позицию, не поддающуюся прямолинейному схватыванию и внятной артикуляции. Часто они говорят о ней «косноязычно» – системами сложных и мало понятных им самим образов. Но из этих фрагментов, если подойти к их герменевтике с позиций Новой Метафизики, можно вывести много фундаментальных заключений.

(9) В иных не монотеистических традициях также можно найти определенные соответствия. Так, в индуизме сходные мотивы мы можем обнаружить в некоторых направлениях тантрического шиваизма – например, в кругах капаликов и агхори, а также в теориях кашмирских абхеда-шайва. Истории об агхори и их практиках (ночевки на кладбищах, поедание человеческих трупов, общение с низшими демонами и т.д.) подчеркивают состояния радикальных аскетов, нисходящих ко дну проявления для демонстрации полной бесстрастности и непричастности ни к чему высшего Начала (Шивы или его Шакти), которое они реализовали в себе, с которым полностью отождествились. Здесь уместно привести высказывание: «чистому все чисто». См. Послание святого апостола Павла к Титу (1:15).

(10) Образ Илии-посвятителя поэтически описан в романе Г.Майринка «Зеленый лик» (*Густав Майринк*. Зеленый лик. Майстер Леонгард . М.: Энигма, 2004). Ю.Эвола высоко ценил книги Майринка, тогда как Рене Генон полагал, что в этом романе происходит «контр-инициатическое» смешение позитивной фигуры ортодоксального эзотеризма Илии с негативной фигурой «вечного жида». В принципе, указанная Геноном двусмысленность характерна для всей серии рискованных сюжетов, так или иначе связанных с фигурой Радикального Субъекта. По этому поводу подробнее см. *Дугин А*. Радикальный Субъект и его дубль. Указ. соч.

Натэлла Сперанская

РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И НАЧАЛО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО ГНОЗИСА. НА ПОДСТУПАХ К НОВОЙ МЕТАФИЗИКЕ



Мы ни на минуту не должны забывать, что живём в эпоху сдвига парадигм, и если уже при переходе от Премодерна (эпохи Традиции) к Модерну (Новому Времени) мы вынуждены констатировать начало процесса десакрализации и, разумеется, деонтологизации, то в нынешней ситуации, в условиях Постмодерна, сакральность и вовсе превратилась в симулякр, в копию без оригинала; таким образом, в наши дни уже не может идти никакой речи о сакроцентричной реальности.

Тотальная десакрализация, которой был Модерн, привела исторический процесс в ту точку, где «Бог умер» и заключение Ницше становится приговором целой эпохе. Превращение мира в бездуховную пустыню, образование зияющих пустот и руин проходило в несколько стадий. Началом наблюдаемого нами кошмара стал «разрыв онтологического характера, вследствие которого из человеческой жизни исчезли все реальные связи с трансцендентностью», как пишет Юлиус Эвола в сво-

ём труде «Оседлать тигра». Так были заложены предпосылки предсказанного Фридрихом Ницше «европейского нигилизма». Мир вступил в рационалистическую стадию, подчинившись «человеческому, слишком человеческому»: человеческому долгу, человеческим принципам, человеческой морали, ставшей «автономной». Далее, констатирует Эвола, появляется социальная этика, основанная на соображениях практического, утилитарного толка, вслед за чем наступает полное торжество нигилизма. Бог, оставивший этот мир, не нужный этому миру, есть «отчуждение Я»; вспомним слова Батая, написанные им во «Внутреннем опыте»: «Бог есть отпадение моего Я от Бога. Бог настолько мёртв, что только удар топора может дать знать о его смерти». Ещё один приговор. Но кому? Миру, человеку или… может быть Богу? В эпоху Постмодерна уже неясно, кого можно приговорить, поскольку никого попросту не осталось.

Человек в эпоху Постмодерна становится жертвой тех разрушительных процессов, что стремительно его обезличивают, лишая последней возможности сопротивления. Экзистенциальный кризис, с которым он сталкивается, выявляет посредством травматического опыта, испытания, человек *какого типа* бьётся в темнице последнего века. Юлиус Эвола говорил о людях особого склада, которые, признавая, что в этом мире больше нет и не может быть никаких опор, поворачиваются лицом к мраку современности, отныне находя опору только в себе самих. Такие люди, по мнению Эволы, принадлежат другому миру. Это «позитивные нигилисты», прошедшие испытание «смертью Бога»: *«Степень силы воли измеряется тем, насколько человек может позволить себе обессмыслить вещи, насколько он способен выдержать жизнь в мире, не имеющем смысла».* Отделённый от своих корней человек попадает во власть экзистенциального страха – оставленность, покинутость, присутствие в мире, где бога нет, наедине с самим собой, вызывают мысли об обретённой свободе, которая так развязала человеку руки, что они стали предательски дрожать. Человек привычно ищет

опору во внешнем мире, превращая в подмогу, в костыль все, на что проецируется его мысль о спасении и, прежде всего, на Бога. Сверхчеловек Бога не ищет – он стремится его победить. Но мы поступим равно как Эвола, разграничив два понятия - *«сверхчеловек»* и *«посвящённый».* Первый описывается мыслителем как «крайнее и проблематичное увеличение мощи вида «человек». В отличие от него, посвящённый не является человеком вообще, поскольку кардинально изменяет свой онтологический статус (т.е. речь идёт о «больше, чем человеке» и «более не человеке»). Это Радикальный Субъект, чья воля к власти или, пользуясь понятиями Новой Метафизики, Постсакральная Воля, утверждает его трансцендентность, не образуя никаких связей с бытием как таковым, включая его сакральные (если они вообще могли остаться) аспекты. Эвола приводит слова Жана Мари Гюйо, наилучшим образом иллюстрирующие описываемое нами положение: *«Авторитарные метафизики и религии это детские помочи; настало время научиться ходить самостоятельно…Мы должны найти откровение в нас самих. Христа больше нет – пусть каждый из нас станет Христом для себя самого, пусть он обращается к Богу как захочет и как сумеет, или пускай даже отрицает Бога».* Нам вспоминается один образ, приводимый Августом Стриндбергом: человеку является видение *распятия без Распятого* и, теряясь в догадках, он обращается к доминиканцу с просьбой истолковать этот образ. Доминиканец ответил ему: *«Ты не хочешь, чтобы Он за тебя страдал; тогда страдай сам!» Вся современная западная цивилизация – это мир, где ницшеанский приговор «Бог умер» выражает себя в символе распятия без Распятого. Мы стоим у пустого креста, с которого никто не взывает к Отцу.*

«Но как Причина позволила следствиям оторваться? Как Бог дал себя убить? Как сакральное согласилось удалиться? Ведь нет инстанции высшей, чем высочайшее…» – задаёт вопросы Александр Дугин в «Приложении: Новая Метафизика в ситуации Постмодерна». И ответ не просто удивляет – он спо-

собен повергнуть в шок, заставив мыслить на ином, качественно более высоком уровне, ибо для того, чтобы приблизиться (но только приблизиться) к пониманию, *каким образом, почему, зачем* «тайная высочайшая инстанция, которая выше, чем самое высокое, издала декрет о векторе десакрализации», добровольно устремившись на самое дно бытия, уже недостаточно мыслить как человек. Человек, вздрагивающий от собственных мыслей. Мы вынуждены говорить о Постмодерне по причине его глубинной связи с Новой Метафизикой. Перед нами есть два пути, и мы должны сделать выбор: или мы говорим о Новой Метафизике или не произносим ни слова. Молчание – единственно возможный путь для человека, не способного или не желающего преодолеть свою ограниченность. Говорить о Новой Метафизике вправе только «победитель Бога и ничто». О ком идёт речь? О новом акторе Постмодерна. Об *инициированном в конце мира*, о Радикальном Субъекте.

Но возможна ли инициация в нашу эпоху разложения? Может ли ещё человек рассчитывать на получение подлинного посвящения? Один театральный режиссёр произнёс глубокую, на мой взгляд, фразу: *«Посвятить можно только того, кто уже посвящён».* Итак, мы ставим вопрос о возможности инициации в современном мире. Будучи солидарным с мнением Рене Генона, Юлиус Эвола, тем не менее, допускал возможность самоинициации, имевшей место в редчайших случаях (например, вследствие экзистенциальной травмы). Огромное количество организаций, рассеянных по всему миру, имеют в своём арсенале посвятительные ритуалы, что ни в коем случае не является показателем их непосредственной связи с Традицией. Скорее, всё с точностью до наоборот. Эвола упоминал о закрытых структурах, возможно, сохранивших эту связь; в частности он ссылался на Генона, который писал о группах посвящённых гностиков, в состав которых входили 13 человек; внутри этой организации существовало строгое правило: новый адепт мог быть принят только в случае смерти одного из 13 посвящён-

ных. Необходимым условием посвящения является прикрепление к традиционной регулярной структуре, в противном случае, мы имеем дело с контринициацией – жалким, но искусным перевёрнутым дублем подлинного посвящения, традиционно включавшего в себя Малые (возвращение к примордиальному, «райскому» состоянию) и Великие (путь от земного рая к раю небесному, тропа «теозиса») Мистерии. Мы стоим на обломках мира, люди среди руин, пленники десакрализованной современности, и если мы давно и с полной уверенностью махнули рукой на проклятый Запад, устремив свой взгляд на Восток как на последнюю надежду, то сегодня можно прийти к выводу, что хищные лапы модернизации объяли и этот оплот духовности. Расплодившиеся в неизмеримом количестве организации эзотерического толка, заигрывают с мистицизмом, совершенно не отличая Дух от души, что приводит к губительным результатам: в погоне за сиддхами современный человек погружается в бездну психического, преувеличивая значимость визионерского опыта, совершенно не осознавая, что только чистая *интеллектуальная интуиция* есть подлинная духовность, не сравнимая с теми состояниями, что обыкновенно считают «высшими». О смешении психического (душевного) и духовного Генон пишет следующее: *«Психические состояния, в действительности, ничего не имеют ни «высшего», ни «трансцендентного», потому что они составляют только часть индивидуального человеческого состояния. Когда мы говорим о высших состояниях бытия, без всякого злоупотребления словами, то мы под этим понимаем исключительно сверхиндивидуальные состояния».* Духовная реализация, происходящая при посвящении, имеет «внутренний» характер, её можно сблизить с «энтазом», интроспективным самосозерцанием. Энтаз (Entasiz) означает «вхождение внутрь себя» (неологизм, принадлежащий М.Элиаде) в отличие от «экстаза» (extasiz), который представляет «выхождение из себя». Можно задаться вопросом, каково основное отличие посвященного от обычного человека? Посвящённый

становится посвящённым через *«разрыв уровня»,* то, что Юлиус Эвола обозначил как *la rottura del livello.* Опыт «разрыва» имеет фундаментальное значение. В *«Философии Традиционализма» Александр Дугин* пишет: *«Совершенно неважно, считал Эвола, получил ли человек виртуальную инициацию или не получил – гораздо важнее и принципиальнее то обстоятельство, имеется ли реальный опыт разрыва, la rottura del livello, или этого опыта нет. И этот опыт как раз и является подлинным, несмываемым, не выдаваемым ни в одном ордене, ни в одной ложе, ни в одной конфессии мандатом подлинного духовного крещения, поскольку без опыта разрыва любые регалии и градусы, демонстрация любых хартий и документов, полученных в самых аутентичных инициатических и религиозных орденах, остаются лишь обещанием, кредитом, конвенцией».* Прошедший этот страшный и определяющий опыт, становится «дифференцированным», обособленным человеком, находящимся «над» бытийной сферой и царящими в ней человеческими законами и принципами (примером такого человека был Евгений Головин). Как правило, человеческие существа воспринимают область онтологии как нечто нераздробленное, не имеющее слоёв (уровней), и эта мнимая целостность заставляет их наделять макрокосм статусом «всего во всём», однако в области нашего существования наличествуют уровни. Но что такое уровень, и каким образом нам прийти к верному о нём представлению? Подробное объяснение мы находим у Александра Дугина: *«...нам необходимо не абстрактно, не только на уровне схем, но жизненно, бытийно, всем нашим существом всю сферу, весь поток нашего существования и существования мира схлопнуть, спрессовать, превратить в плоскость».* Трансформация шара бытия в плоскость, иначе говоря, превращение его в уровень – это акт невыносимого, почти сверхчеловеческого напряжения, ибо требует отречения от всего, что беспрекословно воспринималось как аксиоматическое, бесспорное, надёжное. Теперь то, что было полнотой, вдруг обнаруживает свою неза-

вершённость, незаполненность, недостаточность. Мир всё ещё огромен, *но теперь это огромная ложь*. Первый шаг к инициации сделан. Подозрение об альтернативе так называемой реальности становится причиной тотального разрыва с разоблачившим себя «всё во всём». Человек, переживший «опыт разрыва», строго говоря, перестаёт быть человеком.

В тех условиях, в которых мы имеем несчастье находиться, Сакральное почти исчезло из макрокосма. Бог оставил сей проклятый мир и диалог с ним более не возможен. Онтологические основы окончательно попраны. Но только с исчезновением Сакрального становится вероятным появление «победителя Бога и ничто». Теперь мы действительно вплотную подошли к новой метафизической концепции Александра Дугина – *Радикальному Субъекту*, который заявляет о себе посредством *Постсакральной Воли* как *«абсолютного утверждения своей собственной трансцендентности»* и порождает *Невозможную Реальность*, которая представляет собой манифестацию его Царства. Сакральное, исчезая из мира, приводит его к самой настоящей трагедии, чудовищной онтологической катастрофе, – смерть создателя «ничтожит» творение, лишает его всякого смысла. Не Царство Бога на земле, но воцарение «европейского нигилизма» делает возможным появление Радикального Субъекта, приходящего как носитель смерти, утверждающий своё Царство; убийца, каратель, Ангел-Истребитель, являющий ценность человеческой жизни в момент её уничтожения. В книге «Радикальный Субъект и его дубль» *Александр Дугин* пишет*: «Когда Ницше сходил с ума и представлялся Дионисом, он также воображал себя крупнейшими преступниками своего времени. «Я – Прадо Я – Шамбиж», – писал он друзьям в приступе последнего безумия. Эта идея ипостаси убийцы, возвращающего человеку вкус жизни – фундаментальная функция Радикального Субъекта. Он даже не воин, воин – более плебейская вещь. Тут же – холодный, неперсонифицированный, неоплаченный никем, немотивированный убийца. Ангел-Истребитель. Гроз-*

ный Ангел». Разбиение «скорлуп», клиппотической мерзости, в которую превратились люди униженного отсутствием Вертикального Измерения мира, – что угодно, только не человеческий инстинкт убийцы, требующий немедленной реализации. Радикальный Субъект – «нечеловек», к нему неприменимы никакие человеческие категории.

С появления Радикального Субъекта начинается эсхатологический гнозис, сведение совокупности циклов к точке Абсолютного Конца.

Ницшеанский Заратустра утверждал, что «человек есть то, что должно превзойти». Философ *Гейдар Джемаль*, к которому мы ещё вернёмся, говорит о борьбе между *бытием* и *сознанием*. *Бытием как с возможностью манифестации* и тем единственным, что можно спасти – сознанием, «скважиной в двери, в которую вставляется сакральный Ключ». По его мнению, и Мессия-Христос, и пророки, являющиеся в мир, находились на стороне Сознания. Всё, что, так или иначе, поддерживает и формирует бытие как таковое, соотносится с сатаной, которому противостоит *Новый Интеллектуал.* Он более не полагает сатану метафорой, ибо тот воспринимается им как объективная реальность, оппонент, переставший быть чем-то абстрактным. Тайна Абсолютной Жизни заключается в объявленном противостоянии сознания бытию. Здесь уместен разговор об онтологической враждебности, ибо Новый Интеллектуал (концепт, предложенный Гейдаром Джемалем), проходя искус «пяти отречений» (от человека, от общества, как Тени сатаны, от власти, от бытия, от блага), должен преодолеть, выбросить, говоря жёстче, *убить человека,* как самостоятельную ценность, ибо «человек» никогда не был целью, но лишь мостом, инструментом, который в ряде случаев оказывается вовсе непригодным. По словам Джемаля, *«Человек есть тот камень преткновения, вокруг которого ведутся страшные интеллектуальные бои, и который для самого человека является сверхбременем».* Этого человека строго необходимо «положить на лопатки» и перейти

на кардинально иной уровень. Возникает вопрос: не является ли Новый Интеллектуал, очевидно претендующий на роль нового актора этой эпохи, очередным симулякром? Это подозрение главным образом основывается на осознании того, что мужское начало, как сказано в «Тамплиерах Иного», полностью покинуло современный мир. Там, где не осталось героев, можно ли ожидать преодолевающих искус «пяти отречений»? Там, где торжествует Трагедия, вправе ли мы надеяться на появление воина, готового покуситься на всё «человеческое»? Сегодня мы также должны признать несостоятельной и антропологическую концепцию «политического солдата», дабы не оказаться окружёнными симулякрами, «полыми людьми» Элиота. Говоря о политической пост-антропологии, Александр Дугин предлагает ввести новую фигуру, а именно ту, что станет выражением Радикального Субъекта в сфере политического. Прежде чем мы придём к довольно неожиданному концепту, обратимся к трудам Карла Шмитта, чтобы дать определение «политического».

Шмитт указывал, что чаще всего определение «политического» имеет негативный смысл. Но что мы должны понимать под «политическим», что есть «политическое» и чем оно *не* является? Политика есть судьба и уже поэтому – неизбежна. В известной работе Шмитта мы читаем:

«Определить понятие политического можно, лишь обнаружив и установив специфически политические категории. Ведь политическое имеет свои собственные критерии, начинающие своеобразно действовать в противоположность различным, относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действования, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому. Поэтому политическое должно заключаться в собственных последних различениях, к которым может быть сведено все в специфическом смысле политическое действование. Согласимся, что в области морального последние различения суть «доброе» и «злое»; в эстетическом – «прекрасное» и «безобраз-

ное»; в экономическом – «полезное» и «вредное» или, например, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос тогда состоит в том, имеется ли также особое иным различениям, правда, не однородное и не аналогичное, но от них все– таки независимое, самостоятельное и как таковое уже очевидное различение, как простой критерий политического, и в чем оно состоит».

Итак, мы подходим к критерию, а значит, экстрагируем из онтологической сферы понятия «друга» и «врага». Без чёткого их различия «политического» попросту нет и быть не может. «Политическое» возникает лишь там, где оно установлено. Наличие «врага» предполагает постоянную концентрацию сил, не допускающую никакого расслабления. Противостояние «врагу» не как некой метафоре, а как объективной реальности, есть главный стимул для «политического». «Политическая противоположность – это противоположность самая интенсивная, самая крайняя, и всякая конкретная противоположность есть противоположность политическая тем более, чем больше она приближается к крайней точке, разделению на группы «друг – враг»», – пишет Шмитт. «Враг» здесь понимается не как некий индивид, противник, но как совокупность людей. В своём докладе на тему пост-политической антропологии, Гейдар Джемаль выразил мысль о необходимости противостояния Левиафану, Тени Сатаны на земле, понимаемому как общество. Но противостоит ему не одинокий герой, ибо там, «где двое или трое во имя моё, там и Церковь моя», и мистерия абсолютной жизни открывается в противостоянии сознания бытию и превращении экклесии в Воинство Господа. При этом нельзя избежать разговора об уже упоминаемой нами концепции «политического солдата», появившейся ещё в 30– е годы прошлого столетия. Её основным отличием от концепции обычного солдата является тот факт, что политический солдат убивает и умирает за политику, в то время как обычный солдат делает это по приказу. Прошёл 20 век, когда люди, по точному предсказанию Фридриха Ницше, убивали друг друга за идеи. Точка была поставлена

в 45– м. В наши дни мы можем говорить только о симулякре политического солдата, квазиполитическом солдате, эйдолоне. Тем не менее, Гейдар Джемаль говорит о *превращении политического солдата в солдата теологического*, полагая, что для данной реализации необходимо появление Нового Интеллектуала. В связи со всем сказанным интересна идея Александра Дугина, согласно которой *«возвращение теологии в политику есть в первую очередь пришествие симулякра теологии в симулякр политики. И лишь во вторую – столкновение теологии с симулякром в сфере политического»,* это в известной степени противостоит мнению Гейдара Джемаля о возможности появления теологического солдата.

Государство, по Шмитту, было высшим проявлением «политического» и, по сути, отождествлялось с Богом, но следует особо отметить то, что по отношению к будущему Шмитт говорил о тотальном (не «тоталитарном», как считают многие) государстве, подразумевающем «идентичность государства и общества». В эпоху Постмодерна речь должна идти уже не о политике, а о пост-политике и переходе от политической теологии Карла Шмитта к *политической ангелологии* Александра Дугина и его концепции *«Ангелополис»* (от греч. Polis – город– государство) или «Город Ангелов».

Пока бытие (равно как и «благо») не воспринимается оппозиционально сознанию, пока эта концепция не будет осознана как ложная и абсолютно анти–духовная, пока далёк приход к решающему теологическому антигуманизму, мы будем иметь дело с «человеком» как лишним придатком, «трупом», который мы волочем за собой вместо того, чтобы сбросить в ближайшую канаву. Без этого акта освобождения невозможно служение чистому сознанию.

Но что служит чистому сознанию? И чем является само чистое сознание? Не упираются ли эти непростые вопросы в один не менее сложный, а именно: *что есть Я?*

Прежде чем мы осмелимся выдвинуть ту или иную гипотезу, спросим себя, не совершаем ли мы роковую ошибку, наделяя абсолютным статусом то, что временно, преходяще? Мы предлагаем обратиться к философскому труду *«Судьба бытия» Юрия Мамлеева* и его *Религии «Я».*

Изначальное Знание, знание, присущее ему от рождения, Юрий Витальевич Мамлеев назвал Утризмом «Я», *Религией Внутренней Реальности*, объектом поклонения которой является само «Я» человека. На фронтоне дельфийского храма, посвящённого богу Аполлону было написано *«Nosce te ipsum»* («Познай самого себя»); Юрий Мамлеев выделяет две сферы «Я»: «Я» данное, то есть, «Я»-настоящее, уже известное человеку и «Я»-будущее, Истинное «Я», что раскрывает себя в «Я»- Абсолютном. Первое «Я», согласно Мамлееву, есть проявление Духа. Собственно, это «Я» и является объектом поклонения; достигая иных, более высоких ступеней развития, «Я»-данное становится «Я»-будущим. Как писал Фридрих Ницше: *«В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель».* Глубинная трансформация «Я»-данного в «Я»-будущее или Истинное «Я», означает достижение онтической автономности, иными словами, независимости сознания и имманентного времени (как сущности сознания) от времени и пространства макрокосма. Истинное «Я» полагается Единственной Реальностью, что приводит нас к осознанию «бессмысленности понятия о Боге, как отделенной от «Я» реальности». По Мамлееву, тело как низшая ступень «Я» может быть абсолютизировано, пронизано лучами «яйности». Концепция «реальности» у Юрия Витальевича имеет отношение исключительно к единственному объекту поклонения и веры, то есть, к «Я», поэтому *весь мир, всё, что не есть «Я» определяется как «существование несуществования».* Мы сталкиваемся со своеобразным дуализмом: «Я» и Не-«Я», Реальности («Я») и Небытия (Мир, «существование несуществова-

вания), неизбежно приходя к солипсизму (solus– ipse– sum), однако солипсизм Мамлеева «самобытен»:

1. Не опасайтесь безумия в любви к Себе, ибо то безумие, которое делает безумным, идет от мира. Безумие в любви к Себе – единственное безумие, которое благодатно.

2. Оно благодатно еще потому, что жизнь для Себя (и любовь к Себе) есть постоянное разрушение мнимой реальности мира.

3. Помните, что единственное, от чего невозможно отчуждение – от собственного Я. (И это одна из великих тайн, которая стала непосредственной.)

4. Торжество Я может быть понято (в одном плане!) как расширение реальности Я. Расширение, или точнее качественное (как самоощущение отличается от самосознания) усиление его реальности, воздвижение на новую иерархическую ступень.

5. В религии Я (частично благодаря моменту солипсизма) нет разницы между индивидуальным и абсолютным. На собственное Я возлагается, таким образом, бремя Абсолюта и трансцендентного. Точнее, оно слито с этим бременем.

Несомненно, будет грубой ошибкой допустить, что «трансцендентный нарциссизм» тождествен вульгарному эгоизму, поскольку последний абсолютизирует внешние аспекты индивидуальности, что приравнивается, согласно Мамлееву, к предательству по отношению к «Я» Высшему.

В индуистской метафизике, в частности, в учении Веданты, нет никакой пропасти между Я Высшим и Богом; можно сказать, что человек как таковой есть «земной бог», низшая ступень божества, «бог, заключённый в телесную оболочку». Вновь повторяя слова Ницше, человек есть *Übergang* или *Brücke* – от, собственно, «человека» к «Богу» – в процессе, называемом «Богореализацией» (или «реализацией Абсолюта»). Юрий Мамлеев подчёркивает, что восточная Метафизика изучает подлинную Реальность, но никак не то, что обыкновенно за неё принимают, основываясь на глубочайших заблуждениях

ума, подвластного Великой Иллюзии. Хотелось бы акцентировать внимание на том, что источником этой метафизики «является глубинный, накопленный за тысячелетия метафизический опыт и знания (а не только Откровение), знания, основанные не на рационализме, а на сверхрациональных способностях человека». Просим Вас обратить внимание именно на упоминание об «опыте» и «знании», ибо мы делаем шаг к философии *Гейдара Джемаля* и его фундаментальному труду *«Ориентация– Север»* с намерением рассмотреть проблему *Реальности* и *Абсолютного.*

Имеет ли реальность абсолютный статус? Отвечая утвердительно, мы неизбежно приходим к выводу об эфемерности Духа. Отрицание же будет означать, что Дух вечен и оппозиционен реальности, которая, вне всяких сомнений, не является абсолютной. Как пишет Гейдар Джемаль: *«...сама позиция независимости духа от реальности уже указывает на то, что реальность не абсолютна».*

Реальность ПЕРЕЖИВАЕМА, она есть «тотальное выражение принципа переживания», представленного тремя модусами: сознанием, знанием и опытом. Итак, Дух абсолютен, реальность – релятивна, и по причине того, что она *«детерминирована принципом переживания, абсолют предполагает в отношении себя простое и чистое отсутствие переживания».* Гейдар Джемаль приходит к выводу, что *абсолют представляет собой Всецело Иное, никак не связанное с реальностью, погружённой в профанический сон.* В рамках данной философии опыт представлен как «внутренний субъективный вкус онтологической ситуации», как то, посредством чего проявляется сознание, тогда как знание представляет собой «частное и относительное проявление сознания, присущее определенному слою реальности». Перед живыми существами встаёт следующий выбор: обыкновенное прекращение существования при условии дальнейшего растворения в стихии неопределённости бытия или обретение опыта «немотивированного ветра, как своей

истинной причины», то есть освобождение от substantia и, разумеется, обретение подлинного бессмертия. Но ни бессмертие, ни тем более естественная смерть, не имеют никакого отношения к пробужденности, как отмечает Гейдар Джемаль. Сама жизнь не заинтересована в перспективе пробуждения, тяготея к всё более глубокой форме гипноза, «майавического сна».

«Абсолют является ИНЫМ не только по отношению к полноте реальности, но и по отношению к ее нищете. Это означает, что «простое уничтожение реальности не ведет к абсолюту».

Латиноамериканские метафизики, в частности Нимрод де Росарио, высказывают мысль, что пребывание микрокосма в трансцендентном времени обусловлено тем, что все его внутренние движения синхронизированы с движениями макрокосма, что делает подлинную пробуждённость невозможной; сознание должно десинхронизировать макрокосм и осуществить тотальный разрыв с трансцендентным временем. Ещё раз: атомные, биологические и психофизиологические часы микрокосма строго синхронизированы с космическими часами, регулирующими движения сущего как универсальные закономерности разума. Для того чтобы восстать из сна, нужно осуществить разрыв, выход или, если хотите, «гностический скачок». Гейдар Джемаль настаивает на том, что *«пробужденности предшествует сознание иллюзорности разума»*, разума, чья противоположность безумию является фикцией. Философ идёт значительно дальше, высказывая мысль, что разум есть проявление космического сна. Особенно значимы следующие слова*: «Инстинкт духовного рождения угадывает именно безумие как истинную подоплеку реальности. Разум же есть не что иное, как гипнотическая цензура, навязанная бытию».*

Джемаль утверждает преодоление разума, настаивая на реализации «внеразумности», что в конечном итоге означает *«обладание изначальным безумием, как своей внутренней силой».*

Очевидно, что концептуальное осмысление «Реальности» и «Абсолютного» Гейдара Джемаля не тождественно осмыслению Юрия Мамлеева. Для второго реальность абсолютна, в то время как первый убеждён в её релятивности. И даже более: Джемаль бросает вызов категории «реальности», а вместе с ней и «бытия», отличая их от Всецело Иного.

Человек есть поэт-изгнанник, брошенный в некое «Между», как сказал Мартин Хайдеггер о загадочном Гельдерлине. И человеку необходимо найти точку оппозиции, которой, вне всяких сомнений, может стать *Север.*

«Время Севера наступает. Тысячелетие Севера наступает». Мы не зря цитируем здесь поэта, утверждавшего, что в новом тысячелетии (Севера) вся власть окажется в руках философов. Нордических философов, что придут с Севера.

Традиционно Север связывают с идеей Центра, символом которого выступает Свастика, а также с идеей Света, однако мы встречаем противоположный взгляд в «Ориентации – Север» Гейдара Джемаля. Согласно философу, *«Идея севера противоположна идее центра»,* ибо последний представляет «средоточие всех возможностей», тогда как север есть «полюс невозможного». Завершается книга неожиданным утверждением: *«В небе севера отсутствует свет».* Движение вверх, направление к Полюсу, осознанный выбор Вертикали – стремление вернуться к Первоисточнику, на Духовную Прародину. Для Джемаля это «путь с закрытыми глазами», путь, отрицающий опоры, мысль о спасении, и в конечном итоге, – само бытие как «следствие некоего насилия над НИЧТО». Да, здесь отсутствует Свет в привычном понимании, ибо Свет, о котором можно помыслить, но нельзя описать, *чёрный*. Свет, не(умо)постигаемый на пороге Инобытия, именно черный. Но следует ли искать его вверху, как пишет Анри Корбен, или же, согласившись с Джемалем, отринуть навигацию, признав, что «в объективной реальности ничто не указывает на север», и на этом пути «поиски ориентиров бесполезны»? Ни вверх, ни вниз, ни внутрь, ни на-

ружу, ни вперёд, ни назад – *закрыть глаза* и вернуться к опыту потерянности. Корбен указывает на различие между Тьмой как таковой и тем, что называют Чёрным Светом:

«Уже в мистических повествованиях Авиценны устанавливается явное различие, обусловленное вертикальной ориентацией, между «Тьмой на подступах к Полюсу» (Божественная Ночь сверхбытия, непознаваемого, начала начал) и Тьмой, представляющейся крайним западом Материи и небытия, где заходит и скрывается солнце чистых Форм».

Чёрный свет есть цвет высшей ступени восхождения Светового Человека, Совершенной Природы, Вожатого Мудреца, невообразимое для земного человека сплетение света и тьмы, и непреложная истина Светоносной Ночи и Тьмы Полудня – для человека нордического.

Восток, космический Норд, духовный полюс, небесная земля Хуркальи – ориентир, что, по словам Корбена, был известен ещё орфическим мистам, есть путь вверх, ввысь, – Вертикаль, порог инобытия, и сколько смелости, сакральной дерзости и безумия нужно для признания того, что подлинная сила не нуждается в опорах, и, развязав все узлы, отправиться к полюсу невозможного – не к Центру, где «реализуется принцип растворения», но туда, где «замерзает и останавливается вселенский жизненный ток»! Ни вверх, ибо сие есть апелляция к принципу отцовства, и тем более, ни вниз, ибо это есть обращение к принципу материнства. Но это также не движение внутрь, не поиск и постижение совершенного «Я», которое одновременно есть познание сути самого вертикального восхождения, направления к Полюсу. «Путь на север есть путь с закрытыми глазами» – и этим сказано всё.

Несомненно, мы можем говорить только о духовидческой географии и ни о чём более. Искомый Север не следует искать на карте. Возможно, прозвучит парадоксально, но его вообще не следует искать. Как можно найти область Небытия, где иссякает Тьма, а время становится вечностью?

Пришло время сказать несколько слов о нахождении Радикального Субъекта. Радикальный Субъект, пребывая «в центре круга, в центре общества, в центре человека», не совпадает с этим кругом, и в этом его фундаментальное отличие от «субстанции центра». Логично предположить, что раз Радикальный Субъект покидает центр, он оказывается на периферии. Да, это так, но и с периферией не происходит никакого слияния. *Радикальный Субъект никогда не находится там, где мы его ищем.* Особенно это справедливо в отношении парадигмы Постмодерна, а она-то и интересует нас больше всего, потому что имеет глубинную связь с Новой Метафизикой. Перемещаясь по парадигмальным лабиринтам, Радикальный Субъект не утрачивает себя, не подвергается никаким изменениям и воздействиям. «Если все рассыпались, рассеялись, прильнули к экрану, то Радикальный Субъект остался таким же собранным, как и был», – пишет Александр Дугин. Своим появлением Радикальный Субъект бросает вызов этому окончательно изуродованному, извращённому миру, лишённому вертикального измерения.

Святой Максим Исповедник в «Недоуменных вопросах к Фалассию о Святом Писании» настаивает на «благом молчании» о доктрине *апокатастасиса,* поскольку толпа не способна постичь всей её глубины. Мы обращаемся к богословскому понятию «апокатастасис» (греч. ἀποκατάστασις – возвращение в прежнее состояние, восстановление) как к содержащему намёк на концепцию Радикального Субъекта; здесь и сейчас нас интересует *«конечное спасение» гностического дьявола*, которое, как говорится в «Тамплиерах Иного», «состоит в радикализации и трансцендентализации абсолютного зла, а не отказ от него, как от плода своих рук, лежащего во зле». Комментируя труды Святого Максима Исповедника, фон Бальтазар подробно останавливается на фрагменте, в котором рассказывается о двух деревьях Рая. По мнению фон Бальтазара, автор тайно обращается к толкованию, данному Оригеном, где он рассматри-

вает «двойное дерево» как символический прообраз распятия и приходит к неожиданному выводу – крест является «двойным», потому что на нём был распят не только Христос, но и «дьявол со всем своим воинством». Климент Александрийский утверждал всеобщий характер апокатастасиса и учил тому, что спасен будет даже дьявол. По мнению блаженного Иеронима, «*сами демоны и князья тьмы, если пожелают обратиться к добру в каком– то мире или мирах, становятся людьми и таким образом возвращаются в первоначальное состояние. Претерпевая же в человеческих телах то или иное время наказания и мучения, они вновь обретают достоинство ангелов». Таким образом, мы заключаем, что человек представляет собой переходную стадию, мост, «чистилище», через которое происходит возврат к началу. Не можем ли мы допустить, что, принимая данное положение, стоит говорить о явлении гностического дьявола, его «вочеловечивании» с целью возвращения к состоянию пред-падения, пред-проклятости? Не вступит ли сам сатана в «темницу» человеческой бренной плоти, чтобы сделать темноту ещё темнее, представ как «Абсолют зла» перед приходом Радикального Субъекта и его Царства, Невозможной Реальности?*

Мы живём в условиях трагедии. Трагедии с эпитетом «преодолимая», поскольку именно в её преодолении и заключается условие возникновения Невозможной Реальности. Первым шагом должно стать принятие фундаментальных принципов Новой Метафизики. Исчезновение из бытия мужского начала, остро переживаемое как подлинная трагедия, также может обрести эпитет «преодолимого». Преодоление заключается в возникновении иной мифологической фигуры, манифестации анти– онтологического Радикального Субъекта. Что представляет собой его манифестация? *«Радикальный Субъект есть корень и причина всего мифологического фаллицизма. Он есть трансцендентный мужчина, мужчина по преимуществу. Но он вступает в мифологию не через нисхождение до ее уровня,*

не через нисхождение до ее уровня, но через ее возвышение до него самого или, иными словами, через полное растворение всей мифологии. Радикальный Субъект не облекается ни в форму создателя, ни в форму хранителя, ни в форму воина. Он облекается в свою собственную форму, но являясь абсолютно сверхформальным, он не облекается ни в какую форму. Его парадоксальное явление в космосе не требует никакой космической маски и не обусловлено ничем». («ТИ»). Необходимо забыть о какой– либо реставрации сакрального и даже намёках на неё, – появление Радикального Субъекта возможно только при условии абсолютного исчезновения сакрального как оно есть. Сама Постсакральная Воля, пробуждающая Радикального Субъекта, возникает лишь там, где высохли все сакральные реки, и пустыня расширилась до размеров вселенной. Мы сказали, что современная цивилизация представляет собой мир, где ницшеанский приговор «Бог умер» выражает себя в пугающем символе распятия без Распятого. Но кем мы являемся в этом мире? Традиционалистами без Традиции или, быть может, Распятыми без распятия – страдая за весь мир, брошенный в бездну Кали-юги? Так или иначе, мы бросили вызов этой эпохе, и пришли, чтоб увенчать её конец.

Библиография

Генон Р. Заметки о посвящении. М. Беловодье. 2010г.

Джемаль Г. Д. Ориентация– Север // Революция пророков. М.: Ультра–Культура, 2003.

Дугин А.Г. Тамплиеры Иного. Неизд.

Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002.

Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М., 2009.

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная гора. 2002. №8.

Мамлеев Ю. В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон, 2006.

Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб., 2005.

Валентин Чередников

ОКТЯБРЬСКАЯ МЕТАФИЗИКА



Новая метафизика – это не теория, не абстрактная интеллектуальная конструкция. Это и не телесная, связанная с ощущениями, практика. Кроме того, это и не духовная практика, поскольку дух, возможно, абсолютно трансцендентен и недоступен нам, так что ни о каких духовных практиках в принципе не может быть речи.

Новую метафизику вряд ли можно считать отказом от мышления: это значило бы предать сам повод для неё, сам источник её необходимости: сохранение способности мыслить.

И новая метафизика не может быть названа не– деянием, поскольку представляет собой экстремальную активность выхода вовне, спуска в глубины, трансгрессии, которая иногда может обретать героическую форму или святость.

Иными словами, этой метафизики у человека нет. Он на неё не способен в тех рамках, которые сам задал себе на тысячелетия, и тем более в тех рамках, в которые заключил его Бог. Новая метафизика – это вторжение и исчезновение, подобное вспышке молнии или Логосу Гераклита. Мы были её свидетелями – и всё. О метафизике будущего нельзя говорить иначе, как

в прошедшем времени. Человек создал то, что не мог создать. Она исчезла навечно так, как принято оставаться на века.

Таким образом, сегодня у нас нет ни будущего (в чём вряд ли приходится сомневаться), ни метафизики. Как же (и ради чего) возможна метафизика будущего?

Прежде всего, рассмотрим несколько требований к этой дисциплине, которые предъявили в своё время философы, далёкие как от сакрального, так и от пост-сакрального мировосприятия. Нет ничего ценнее мнения друзей, но мнение врагов бесценно. В 1783 г. Иммануил Кант опубликовал работу «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», где в простой и понятной форме объяснил читателям, что ничего важнейшего, первоначального они понять не способны. Это фатальное бессилие обнаруживается при столкновении разума с тупиковыми проблемами, которые Кант определил как антиномии. Но при всей обречённости у человека остаётся неудовлетворённая и ноющая метафизическая потребность – голод, жажда или, возможно, похоть разума. Вероятно, поэтому первостепенными требованиями ко всякой метафизике будущего Кант считал отказ от здравого смысла и правдоподобия. Эти требования прекрасны само по себе, и, кроме того, исключительно строгое и неукоснительное их соблюдение позволит мне продолжить свои рассуждения.

Следующее заслуживающее внимания требование со стороны светской философии предъявил в своём манифесте 1931 года Рудольф Карнап, считавший, что метафизику следует отдать целиком и полностью в распоряжение художественного творчества и, в частности, музыки. Это открывает перед нами необычайно широкий спектр возможностей. Обратим внимание лишь на некоторые. Обращаясь к метафизической проблематике, мы всё больше чувствуем, что нам не на что опереться. Обращаясь к предельным основаниям, мы оказываемся в хаотической стихии беспочвенности. Как известно, появление в музыке тональности совпало со становлением философии и науки Модерна и датируется 17 веком. Открытие тональности и по времени, и

по содержанию совпадает с открытием Ньютоном гравитации. До того музыке, равно как физике, не на что было опереться: мир находился в состоянии левитации, у него не было почвы, и даже стоя на земле, люди древности и средневековья словно бы находились в полёте, в беспочвенности метафизической ситуации. Даже атомы Демокрита висели в Великой Пустоте. И отказ от определённой, заданной тональности, осуществлённый уже в XX в. Арнольдом Шёнбергом, вполне может восприниматься как возвращение в метафизику, как новообретённая способность парить в хаосе.

Если мы обратимся к таким различным музыкальным направлениям, как фри-джаз, нойз и панк, а также к уже упомянутому Шёнбергу в его додекафонических произведениях, то сможем обнаружить одну из объединяющих их установок, которая оказывается весьма полезна, когда ступаешь на метафизическую территорию. Эта общая черта – грязь. Возможность допущения ошибок, а зачастую и поощрение неточности, неверной ноты, нечистого звука, какофонии, дисгармонии. Эта черта удовлетворяет требованию опровержимости, фаллибельности, которое предъявляли такие светские философы как К.Р. Поппер и Ч.С. Пирс. Оно возвращает метафизике статус науки, но на этот раз науки постсакральной. Кроме того, возможность и, более того, необходимость ошибки воспитывает свободу. Метафизик, ошибаясь в познании истоков мира, уподобляется гностической Софии, допускавшей ошибки при сотворении мира через Демиурга. Метафизика предстаёт уже не как философия, или любовь к мудрости, но и как ненависть к Софии, равнодушие к ней, недоверие, сомнение, восторг, неловкость: в этой мятущейся вечно женственной сущности метафизик обнаруживает своего двойника, к которому относится также сложно, как к самому себе в своём столкновении с тупиками и смущением перед неразрешимостью поставленных задач.

Наконец, ещё одна возможность, которую даёт метафизике музыкальное измерение, связана с полифонией. Сама полифо-

ния приводит к идеалу многополярности, а последний – делает допустимым обращение к опыту геополитики. Только, на сей раз, геополитика предстаёт уже не частью политической теологии, но одной из составляющих теологии постсакральной и, соответственно, Новой метафизики. Мир, каким мы его знаем и каким он остаётся, нам неизвестен, подчинён единому полюсу, который мы можем называть по-разному: Первопринцип, Бог, Дух, Абсолют… Любые отклонения от него, будь то отражения, ступени эманации, или же светские и демонические искажения, или вовсе какие-то иные отступления, неведомые нам, в любом случае остаются в его ведении и только расширяют и углубляют бесконечность территории его влияния и бытия. Этот единственный высший полюс не предполагает в космической шахматной игре второго игрока. Всё происходит согласно воле Единого. Но подконтрольный ему гармонический хаос всё больше обнаруживает усталость, тоску, настроение всеобволакивающей меланхолии, переданное недавно в апокалиптическом шедевре Ларса фон Триера. У этого Единственного нет обращения к Другому, т.к., обращаясь к кому-то в мире, он вступает в диалог с собой. Изменить это, привести к многополярности не только политическую карту Земли, но и трансцендентную карту эманации, можно исключительно революционным образом, через абсолютную, сверхкосмическую революцию трансгрессии. Без неё все локальные восстания обречены на провал в иссушающие воды меланхолии и тщеты. Первопринцип всё равно рано или поздно приходит к своей надвселенской усталости, и любое временное улучшение оборачивается вечной тоской. Стремление переломить это означает для человека впервые отказаться от эгоизма, о чём говорил в своём выступлении Шейх Абд аль Вахид Паллавичини: и через это стремление обратится к Другому и Тот, в Кого как в Единого и Единственного человек включён.

Метафизика для революции будущего, которого мы лишены, станет тем же, чем диалектика была для революций XX века.

Однако в диалектике существуют законы, в то время как в Новой метафизике никаких законов нет и быть не может. В человеческом положении познание высших принципов может быть только беззаконным, беспринципным; это всегда преступление.

Как известно, для революции, основанной на диалектике, главной задачей было не объяснять, познавать мир, но изменить его. Но новую метафизику не интересует мир. Её интересует только запредельное, трансцендентное. Её объект – это высший принцип, единый полюс, основное начало. Перефразируя Карла Маркса, его одиннадцатый тезис о Фейербахе, можно, наконец, сказать: *раньше метафизики лишь различным образом объясняли Первопринцип, но дело заключается в том, чтобы изменить его.* Перевести его в эсхатологическое Инобытие.

Как это осуществить, непонятно. Вероятно, через само познание, которое воздействует на трансцендентность так же, как наблюдение влияет на ход эксперимента в квантовой физике? Или же через введение во вселенский текст, в космическую повесть нового персонажа, способного одной лишь своей нежданностью изменить ход событий? Или, возможно, у самого человека как *ночи* и *ничто*, каким видел его Гегель, всё же достанет сил прорезать Божественную Тьму своей собственной чернотой, как молнией или светом далёкой, уже погибшей звезды? В постмире, в котором всё существует с приставкой «пост- », открылась, наконец, дверь посмертности мышления, избавившая нас от необходимости учиться прежде, чем умирать. После смерти даны ответы, и, в то же время, решение задачи совершенно непонятно, неизвестно. Если бы оно было ясно для нас, о нём был бы осведомлён и сам Единый, что автоматически обрекло бы метафизическую революцию на провал. Так что незнание даёт колоссальное стратегическое преимущество. Бог знает нечто, чего не знаем мы; но мы не знаем чего-то, что неизвестно Богу: мы обладаем этим незнанием в полной мере.

В любом случае, наш диалог с Истоком перешёл от абстрактного, рационально-медитативного не-обращения, и слишком

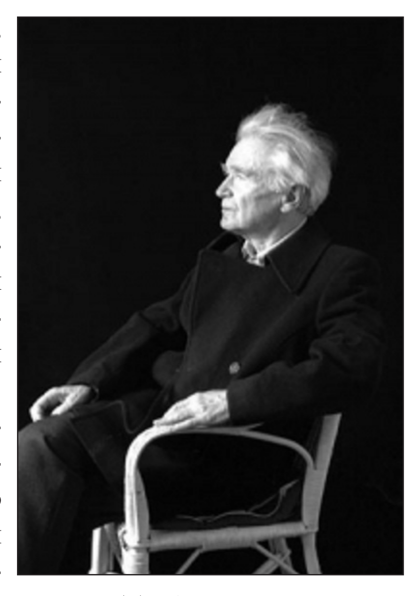
конкретного и тесного для бесконечности обращения к Богу «на ты» – в дистанцированное, сопряжённое с опытом разрыва обращение «на Вы». Мы отдалились настолько, что, вполне возможно, нам, подобно допустившему ошибку Колумбу, предстоит открытие новой земли Инобытия. А пока во Вселенной осень. Это осень усталости и подготовки к зимнему перелому. С Мирового Древа осыпаются листья, то падая между мирами в сияющую чёрную пропасть, то улетая куда-то вовне, гонимые внутренним ветром, интимным, словно дыхание. А опоздавшие птицы разбивают южные полюса своих планет, освобождаясь от их скорлупы. Так в уводящих в Ничто дуплах и среди ветвей Абсолюта рождаются перелётные птицы. Они рождаются по ошибке, лишённые отцов и матерей, без приглашения появиться на свет и даже во тьму, – нежданно-новые птицы-странницы, для которых не будет границ.

Александр Бовдунов

БОЛЬШЕ НЕ БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ: ЭМИЛЬ ЧОРАН И ПУТЬ К НОВОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Имя Эмиля Чорана среди философов современности стоит особняком. И не только потому, что автор многочисленных эссе и размышлений о состоянии современных человека и мира, предельный пессимист, шокировавший иногда фразами о желательности конца рода человеческого как такового, не очень высоко ставил саму философию. Подобное отношение к философии можно считать не исключением, а правилом, особенно после такой фигуры как Хайдеггер, заявившей о конце и произведшей ревизию всей прежней западной философии. Гордо заявлять, «я – философ» стало как-то неуместно и даже неприлично на уставшем от самого себя Западе.

Любые попытки определить принадлежность этого экстравагантного сына православного священника, всю жизнь жестко оппонировавшего христианству, пусты. Было бы логично поместить его в ряд «философов жизни» или экзистенциалистов, но дела до своих коллег по этим категориям, кроме, пожалуй, Клагеса, в 30– е годы, для Чорана не было. Не причисляя себя ни к одной из этих категорий, не ссылаясь на набивших оскомину современных авторов, предпочитая им буддистские трактаты, учения гностиков, античных скептиков вроде Пиррона или Секста Эмпирика, он мог окрашивать свой пессимистический тон и в консервативно-революционные тона, провозглашая предельный пессимизм и скептицизм, которые, доходя до самого своего



предела, отрицали и сами себя, открывая пространство для нового начала. Прав современный американо-хорватский философ Томислав Сунич: Чоран был уникальным мыслителем, пессимистом, пессимизм которого преодолевал пессимизм как явление в целом, человеком, боровшимся с нигилизмом средствами самого нигилизма. С точки зрения Сунича, политические, эстетические и этические установки философа по отношению к бытию и времени были направлены на восстановление досократического мышления (1). Оставив в стороне столь громкую характеристику, и принимая во внимание точку зрения о схожести взглядов философа скорее с гностическим мировоззрением, отметим, что Чоран действительно не очень высоко ценил философию Нового времени (за исключением отдельных персоналий) и более опирался на древние доктрины и свой персональный опыт интроспекции, углубления в самого себя.

Чорана нельзя назвать традиционалистом в узком смысле этого слова, и в то же время со многими пассажами Генона о состоянии современного мира удивительным образом совпадают соображения как молодого, так и зрелого Чорана. Пессимистически оппонируя своему другу и соотечественнику Мирче Элиаде по вопросам, касающимся отношения к Традиции и к христианству в особенности, по вопросу об отношении к миру в целом и возможности в нем духовного деланья, и будучи негативно настроенным к любым авторитетам, Чоран, возможно, сам того не желая, вывел себя за рамки традиционалистских

дискуссий. Обращение к его наследию в традиционалистской среде – не столь частое явление, хотя на самом деле, несмотря на использование принципиально другого языка, отсутствия эксплицитного развертывания традиционалистской топики в своих произведениях, во многих вопросах интуиции Чорана удивительным образом совпадают не только с духом традиционализма как мировоззренческого направления, но и позволяют сделать ряд размышлений о том, что Александр Дугин назвал «Новой метафизикой». По крайней мере, взглянуть по-новому на методологические проблемы современного традиционализма. Именно сейчас, когда эсхатологическая проблематика становится предметом особого внимания традиционалистов, интуиции пессимиста, скептика и гностика Чорана, не видевшего в мире признаков светлого начала и потому ставившего под сомнение саму возможность обращения к Традиции в этом мире, могут стать предметом особого интереса.

Выпасть из времени

Одной из интереснейших концепций, рассматриваемых Чораном в зрелом возрасте, можно назвать идею «выпадения из времени», рассматриваемую одновременно в антропологической, космологической и историософской проекциях. Философ выделяет 3 важнейших топоса (места): Вечность, Зону времени, или Истории, и странную область, которая вступает в свои права только сейчас, – Зону выпадения из времени, зону безвременья, которая, завершая историю, тем не менее, оказывается самой серьезной и жуткой противоположностью прежней Вечности. Было бы весьма соблазнительно провести аналогию с платонической системой, где в диалоге «Тимей», наряду с миром идей и миром копий, мирами бытия и возникновения, становления, открывается еще одна область, – то, что Платон называет «матерью», «кормилицей», «хорой». Тем более что Чоран вроде бы рассматривает все три области как соприсутствующие синхронно. Именно в таком контексте следовало бы

трактовать концепцию Чорана, как рассматривающую нисхождение от чистых интеллектуальных форм, через зону становления в пространство живородящего хаоса, включающего в себя и порядок как одну из своих возможностей, если бы не одно немаловажное «но». Зона выпадения из времени принципиально бедна, скудна, это зона закостенения, смерти, но не нерасчленимой в самой себе жизни, пространства бесконечной потенции. В манифестационистской картине нет напряжения и самое, главное, настроения эсхатологизма, которым пронизано эссе Чорана «Выпасть из времени», да и все его (особенно ранние) работы. Хаотичность, нерасчленимость, неразделенность это третьей зоны, все эти качества выстроены в полной мере в соответствии с платоновской топикой, но не они определяют смысл.

«Выпавший из времени» попадает туда, где создание чего-то нового уже невозможно, история заканчивается, и все является рециклированием одного и того же. «В каждом мгновении я различаю усталое дыхание и скрип прошлого, а не переход к другому мгновению. Я создаю мертвое время, погрязая в удушье надвигающегося будущего» (2). Тотальная скудость – признак этой зоны. С точки зрения парадигмального анализа, Чоран описывает движение человечества через три мыслительные, мировоззренческие и метафизические парадигмы: от Премодерна или мира Традиции к Модерну и далее – в Постмодерн, к последней точке космической деградации. «Неузнаваемо исковеркав настоящую вечность, человек выпал во время, в котором ему удается если не процветать, то, по крайней мере, жить, этот процесс выпадения и приспособления и называется Историей… Но ему угрожает еще одно падение… На сей раз речь идет о том, чтобы выпасть не из вечности, а из времени… погрузиться в угрюмую инертность, в полную стагнацию, где даже слова вязнут и не могут подняться до проклятий или мольбы» (3).

Состояние, в котором «ничто кроме безумия не имеет смысла», мир дурной бесконечности безвременья наступает тогда, когда осуществляются последние усилия по расколдовыванию

мира, когда все уже объяснено (4). Современный мир, мир надвигающегося Постмодерна описывается как открытие ада. Ад – это настоящее, остающееся неподвижным, это напряжение монотонности, опрокинутая вечность, которая никуда не идет, даже к смерти». «Когда бесконечное настоящее перестает быть временем Бога, чтобы стать временем Дьявола, все портится, становится бесконечным повторением непереносимого, в которой только и ждешь развязки, и в которой *гниешь в бессмертии*. Тот, кто падает туда, вертится как может, бессмысленно дергается и ничего не создает». Человек впервые оказывается тождественным с самим собой. Эта тождественность, как отмечает философ, и выбрасывает нас за пределы времени. Но в тот момент, когда человек становится тождественен самому себе, он исчезает.

Человек падающий

Чоран не случайно говорит именно о «выпадении», а в качестве одной из самых главных черт конечной ситуации деградации называет невозможность падения, достижение самой нижней точки, «где нет надежды на то, чтобы внизу разверзлась еще одна пропасть» (5). Принцип «падения», является основным для того понимания человека, которое свойственно философу. Человек – существо падающее. Именно падение – определяющее качество человека. «Зрелище падения посильнее зрелища смерти; умирают все существа, но только человек призван пасть». «Павший не имеет ничего общего с неудачником, скорее он напоминает человека, получившего какой-то сверхъестественный дар» (6).

Отметим, что проявляется ли падение в форме столкновения с Роком, открытого вызова ему и перехода на сторону другого Бога (парадокс Иова), либо в форме гибели по *воле* этого Рока, рождаемое им зрелище трагедии является одной из самых ярких форм вторжения сакрального в повседневность, появление особого пространства вины, без свойственных современному по-

ниманию трагического элементов, где присутствуют осознанная субъективность и ответственная индивидуальность героя, а его страдания увязаны с морально-этическим выбором, а не с волей Богов или безжалостным Фатумом, что, как отмечает Пьер Клоссовски в своем изложении работы Кьеркегора, посвященной античной трагедии, ведет к полному непониманию смысла трагедии, морализаторству и вторжению этического в ранее отделенную от нее область собственно трагического (8). «Страшно впасть в руки Бога живого: таково содержание древнегреческой трагедии. Вот почему страдание в ней ужасно, а скорби меньше, чем в современной трагедии, ибо в этой последней герой страдает из-за своей вины и с полным ее сознанием, тогда как вина греческого героя остается неясной…» (8). Падение человека в христианской перспективе, конечно, может быть расценено как результат сделанного им выбора. Точно также и падение ангелов (хотя человек падает как родовое существо, а среди ангелов падает лишь часть). Но Чорана трудно назвать христианином, античное понимание трагического ему ближе. Тем более что ответы на вопрос, почему же собственно сотворенный совершенным райский человек принимает решение, ведущее к падению, не дают полной ясности. Неясность падения человека, его трагический характер, намекают на что-то в нем самом, разворачивающуюся в нем и поглощающую его вплоть до того, что он полностью окажется ею проглоченным в финальной точке, бездну тщеты, которую Чоран пытается вскрыть, сожалея о том зазоре, который существует между языком и экзистенциальной ничтожностью современного человека (9).

Священные тексты, древние сказания, предания и легенды говорят гораздо чаще о поражениях, чем о победах, и вовсе не из-за склонности людей традиционного общества к сентиментальщине. Падение в историю и падение в истории – выполняют очень важную функцию; находясь в процессе постоянного падения, человек никогда не является тождественным самому себе, в каждое мгновение – он уже что-то другое, хоть и спу-

стившееся на одну ступеньку ниже. Таким образом, претензия Модерна на то, чтобы человек не обозначал никого, кроме самого себя, парадоксальным образом снимается падением, составляющим содержание истории, таковым человек становится только сейчас, по ее завершению.

Падение – не случайная акциденция, но неотъемлемое свойство человека, то, что и составляет его суть. «Изъян был в человеке с самого начала, и именно из него разрослась нынешняя зияющая трещина» (10).

История и выбор ангелов

Ссылаясь на буддистскую школу Мадхьямика, Чоран вводит для понимания истории разделение истины на два типа. Первый, или абсолютная истина, подлинная истина, *парамарта* - достояние освободившихся душ, достояние тех, кто сознательно устранился из сферы действий, вторая *самврити* – «замутненная», ошибочная – истина мира, находящегося в потоке становления, истина мира форм, именно в ней и возможен вопрос о смысле истории. Когда же история заканчивается, и мы выпадаем еще ниже, о какой истине стоит вести разговор здесь? Вряд ли мы созерцаем абсолютные истины, скорее наоборот, но и любое философствование истории в том виде, в котором оно существовало ранее, теряет смысл. Ранее смысл истории пытались найти в конце, или в потоке ее самой. Выброшенные в пост-историю вопреки ожиданиям на то, что в конце и откроются все тайны, мы находим лишь бессмыслицу и потому обращаемся к началу, чтобы понять, зачем же разверзлась эта трещина в бытии, этот вектор падения, названный человеком.

Рассуждая над этим вопросом, Чоран приводит гностическую легенду, рассказывающую о том, что те ангелы, что не примкнули ни к воинству архангела Михаила, ни к воинству Змия, были сосланы на землю, чтобы сделать выбор, который не сделали на небе. И выбирать им тем труднее, что у них нет воспоминаний ни о сражении, ни о своем малодушии. История

начинается с сомнения, а ее исполнением становится, таким образом, занятие определенной позиции, принятие решения, преодоления сомнения и чисто созерцательной установки. Ничто не гарантирует, что решение будет принято «правильно», да и в заостряющей максимально конфликт, дуалистической топике, «правильно» – лишь позиция одного из лагерей (правда, лагерей не-человеческих). Чтобы быть чем-то большим (неважно на стороне светлого или темного начала) решение надо принять на свой страх и риск. Это есть абсолютный волюнтаризм, только такая воля в данной ситуации и может называться постсакральной, она не гарантирует исход, того, какую сторону ты займешь в результате всего, однако сделанный выбор переносит акцент с человеческого на что-то другое (в конкретном примере на ангелов). Именно принятие решения, с точки зрения данной концепции, к которой с симпатией относится Чоран, занимает ведущее место в пробуждении ангела.

В выборе, в принятии решения человеческое кончается, открывается другое. Вспомним важность понятия «решение» в политической философии Карла Шмитта. Точка подлинного суверенитета по К.Шмитту – это также момент принятия решения. Кто принимает решение? Суверен. Но кто сказал, что суверен – это человек?

Больше не быть человеком

Человек выходит из моды, говорит Чоран. В мире Постмодерна – человек лишь конвенция, призванная исчезнуть, как только сменится эпистема, в которой он являлся ключевым элементом. Мишель Фуко с удовлетворением отмечает, что «человек есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он ныне занял в системе знания… Утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и

что он исчезнет, как только оно примет новую форму» (11). Как существо историческое, как вектор падения, то есть состояния, где он никогда не равен самому себе, человек исчезает, как только достигает точки тождественности самому себе, как только он осознает, что дальше падать некуда. Но именно в падении проявляется тайна человека. В написанной в молодости работе «На вершине разочарований», в главе «Больше не быть человеком», Чоран отмечает: «отличие человека и животного заключается в том, что животное не может быть кем-то другим, чем животное, тогда как человек может быть нечеловеком, то есть чем-то другим, чем он сам» (12). Эту потенциальную возможность он несет в себе самом вплоть до достижения последней точки падения, пока у него есть возможность быть нетождественным самому себе и все же оставаться человеком, существом падающим. Но только в последней точке, где падение уже невозможно, отвержение тождественности, а значит и отвержение современного мира, говорящего, «что мир есть мир и ничего больше», равносильно выбору в пользу нечеловека. Здесь проблематика «выбора ангелов» достигает своего наивысшего накала. И здесь, наконец, можно выбрать ангела. Или оступиться. Эсхатология, ожидание конца эксплицитно выраженные в человеческой культуре, присущи и зоне выпадения из времени, но для Чорана конец времен, драма Апокалипсиса – не что-то, что происходит с внешним миром, но дело сугубо внутреннее. Это фундаментальная структура бытия, а значит, Конец Света происходит здесь и сейчас. Выбирая нетождественность, мы выбираем нечеловеческое. Более того, в этой зоне мы оказываемся в самый момент принятия решения, там, где действует Суверен.

Оказались ли мы еще в точке, где падение невозможно или нас отделяет от нее бесконечно малое расстояние? Бесконечно малое, которым, безусловно, нельзя пренебречь. Комментируя по другому поводу М. Хайдеггера, А. Дугин обращается к этой «метафизике задержки», отмечая: «быть может, это «все еще нет» является конституирующей стороной человеческого нача-

ла?» И выдвигает фигуру «человека Начала», того, «кто способен сделать почти полночь полночью», как противопоставленного «вечно откладывающему» «человеку Конца» (13). Выход за пределы «все еще не» – и есть выход за пределы человека, в сторону того «даймона», что и является тем «местом», где расположен истинный центр человека. Это экстатика.

Неортодоксальный марксист, испытавший, как и Чоран серьезное влияние гностицизма на свои идеи и называвший свою доктрину политической мистикой, ведущий теоретик утопии 20-го столетия, Эрнст Блох сделал понятие «еще не бытия» – Noch-Nicht-Sein одним из основополагающих в своей философии. Это все тоже «все еще не», однако содержащее в себе и импульс к самопреодолению, – к преодолению, которого порой стремится человек. Именно этим импульсом движутся революционные движения, им грезят духоискатели и утописты, стремящиеся ворваться в царство Духа, приблизить тысячелетнее Царствие или «вырваться в царство свободы из царства необходимости». Однако Noch-Nicht-Sein никогда не сменяется Sein, в то же время оставляя человеку пространство надежды, которой наполняется этот зазор. Стремление преодолеть «еще– не-бытие» создает образ утопии, «места нигде». Это движение к тому, что Блох называет «Родиной», местом, где никто никогда не был, но которое каждому грезилось в детстве. Родина там – по ту сторону «еще не» (14). «...В мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: Родина», так заканчивается труд Блоха «Дух Утопии», что, по мнению некоторых исследователей, является отсылкой к еретическому автору II века Маркиону. «Через нас возникает нечто радикально новое, которое вместе с тем исходит из сокровеннейших глубин нашей личности» – характеризует, с его точки зрения, главный постулат философии Э. Блоха И.А. Болдырев (15). Божественная искра, ангел указывающий путь к новому миру, спит внутри нас.

Таким образом, зазор, «все еще не», можно считать действительно присущим человеку, однако откладывание – только одна его сторона, другая – стремление *преодолеть*, воплощающаяся в утопии. Но разве не вера в безумный прогресс или в смысл истории подгоняется механикой утопий, замечает тут Чоран. Человек заведомо выносит вперед *себя*, превращает в представление, заковывает в золотые кандалы утопии свою настоящую Родину, центр что вовне, но не снаружи, и пробиться к которому можно лишь изнутри. Не случайна одержимость современного мира тем, что Чоран называет «сращением утопии с апокалипсисом». «Обетованный новый мир все больше напоминает новый ад» (16).

Агония

Лицом «Новой метафизики» может быть именно не–человек, тот, кто принимает решение, субъект выбора ангелов. Он не совпадает ни с отдельным индивидуумом, ни с массой, но предельно конкретен, гораздо конкретнее всего остального. Именно к нему, не-человеку (открытие которого невозможно без явления и крушения человека), стянута воронка истории, хотя он был всегда (как вечен Апокалипсис) чистой идеей в спокойствии Вечности, скрытым за лихорадочным падением Времени (был актуальным среди тех, кто ушел ниже и достигал уже тогда дна, а значит вставал перед проблематикой, описанной выше, потенциальным – для всех остальных), наконец, находящим момент актуализации там, где ему и место, – за гранью выходящего из моды человечества.

Человечество, сделав выбор в пользу «голой жизни» по Агамбену (т.е. «зое» обеспечения только своих потребностей, в противововес «биосу», постоянному соревнованию, преодолению (17)), сделало выбор в пользу животной самотождественности, а значит, уже приняло решение самоликвидироваться. На фоне голой жизни, являющей собой, скорее, форму нерасчленимого сплетения жизни и смерти, возникает новая фигура.

Агония приходит на смену агональному биосу, как единственное, что может противостоять «голой жизни».

Корни любой метафизики, согласно Чорану, связаны с экстатическими состояниями. «Любая метафизика берет исток в определенной форме экстаза», – пишет он, и невозможна без снятия поверхностных слоев существования и индивидуальных форм». Интересно, что наиболее выдающийся ученик Элиаде, известный историк религий и специалист в области магической традиции Запада, Петру Кулиану, отмечал богатую феноменологию экстатических состояний, свойственных древнегреческой культуре, причем как раз там, где и начинается известная нам метафизика и философия, отмечая связь между экстазом и экстатичностью древней греческой культуры в целом и рожденным ей феноменом философии. Следы, связанные с выходом в экстатические состояния, он находит у Эмпедокла и Парменида, отмечает и подробное описание экстатического путешествия, находившегося в предсмертном состоянии, Эра, в десятой книге «Государства» Платона, выступающего в качестве подтверждения концепции бессмертия душ и посмертного воздаяния (18). Экстаз и связанные с ним фигуры, символы, сюжеты «апокалипсисов», восхождения и нисхождения божеств и людей, формируют значительную часть западных религиозных концепций, метафизических и философских систем (19). Все они развертываются из одной точки, одного напряженного мига, пограничного и трансграничного состояния.

Экстаз, как пишет, Элиаде, в свою очередь «является прерогативой определенной элиты», то есть доступен далеко не всем. Достижение экстатического состояния, ведущего к выходу за пределы обычного мира, в архаических религиях невозможно как без внутреннего к этому призвания, так и выбора оттуда, «с той стороны» (20). Стоит ли говорить, каким опасностям подвергается экстатик в отсутствии связи с Традицией, когда именно это отсутствие связи является ключевым моментом его положения?

Метод агонии, дохождения до края, и дальше – трансгрессии, предельно опасен, но, это единственное, что можно предложить современному миру, точнее, тем, кто, будучи выброшенными в него, готовы сделать свой выбор и быть ответственными за рождение Новой метафизики.

«Только посредственности живут при нормальной температуре жизни, другим необходимы температуры, где жизнь не выдерживает, где невозможно дышать иначе, как одной ногой выходя за пределы жизни. Я не могу принести в этот мир ничего, кроме одного метода: метода агонии…

Ударами кнута, огнем, ранами, введите каждого человека в агонию, в опыт последующих мгновений, потому что в ужасающем страдании происходит великое очищение в видении смерти… если бы я мог ввести все человечество в агонию, для того, чтобы реализовать очищение, начиная с самых корней жизни, я бы поднес к ним пламя выжигающее и всепроникающее не для того, чтобы их разрушить, но для того, чтобы придать им другой сок и другую температуру. Огонь, которому бы я предал этот мир, не превратил бы его в развалины, но произвел бы космическое, сущностное изменение. Таким образом, жизнь, привыкнув к высоким температурам, не была бы больше средой посредственности. И возможно в этой мечте даже смерть не была бы уже имманентна жизни (21).

Примечания

(1) Sunic T. Emil Cioran and The culture of Death http://planetcioran.blogspot.com/2006/10/emile-cioran-and-culture-of-death.html

(2) Чоран Э. Выпасть из времени. / Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков М. 2007. С. 123

(3) Там же. С. 131

(4) Там же С.127

(5) Там же.

(6) Там же.

(7) Клоссовски П. перевод «Антигоны» Кьеркегора. / Олье Д. Колледж Социологии. М., 2004. С.169

(8) Там же. С. 179

(9) Sunic T. Emil Cioran and The culture of Death http://planetcioran.blogspot.com/2006/10/emile-cioran-and-culture-of-death.html
(10) Чоран Э. Из книги разлад. С. 24
(11) Фуко М. Слова и Вещи. СПб., 1994. С. 36
(12) Cioran E. Pe culmile disperarii. http://miscarea.net/alte_carti2.htm
(13) Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер и философия Другого Начала. М., 2010. С. 130
(14) Bloch E. The spirit of Utopia. Standford: Stanford University Press, 2000.
(15) Болдырев И.А. Эрнст Блох и гностицизм http://runivers.ru/philosophy/logosphere/60590/
(16) Чоран М. Механика утопии / Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков М. 2007. С.230.
(17) Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Изд–во «Европа», 2011
(18) Culianu I.P. Experiențe ale extazului.Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism pînă în Evul Mediu. Bucuresti, Iasi, 2004. P.27
(19) Culianu I.P. *Psychanodia I : A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, Brill, 1983
(20) Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. http://www.jungland.ru/Library/Shamanism.htm
(21) Cioran E. Pe culmile disperarii. http://miscarea.net/alte_carti2.htm

Святослав Вышинский

ТРАНСГРЕССИВНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ. ГЕНЕЗИС РАДИКАЛЬНОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

Идея традиционной субъектности у Юлиуса Эволы (*Julius Evola*) (1898–1974) базируется на принципах сверхиндивидуального, очевидным образом перекликаясь с позициями, озвученными в книге «Рабочий. Господство и гештальт» («*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*») (1932) консервативным революционером Эрнстом Юнгером (*Ernst Jünger*) (1895–1998). Давая оценку бюргерской эпохе как эпохе Модерна, которая, по его словам, завершилась в «стальных грозах» (19) I Мировой войны, Эрнст Юнгер декларирует становление нового рода субъектности, соотносящейся с индивидуальным так же, как «тип» соотносится с «индивидом»: «Таково лицо расы, которая начинает развиваться при особых требованиях со стороны нового ландшафта и которая представлена единичным человеком не как личностью или индивидом, а как типом» (20, с. 179–180). В контексте работы «тип» как новое органическое понятие выявляется как знак наступающей эпохи, с одной стороны нивелирующей и унифицирующей, а с другой – в соприкосновении со стихиями, преодолевающими человека, выковывая из него новый тип, чье величие измеряется величием сил, которыми он овладевает – и которым себя подвергает, актуализируя внутренние черты и дарования, «типическая ценность которых далеко превосходит ценность индивидуальную» (20, с. 181). Ницшевское «жить в опасности» становится не только императивом, но

и ежедневной данностью антропологического типа, которому Эрнст Юнгер дает имя «Рабочий» (нем. *der Arbeiter*), очерчивая в этом понятии метафизическую природу бытия человека в сполохах новой эры, которую мы в свою очередь можем более точно идентифицировать, вложив в хронологические рамки между 1914 и 1945 гг. – как временем «тотальной мобилизации» (21) – в равной мере как стихии Модерна, в этот период достигающей своей кульминации, так и стихии традиционного, в довольно неожиданных формах пережившей кратковременный всплеск в сознании масс (18) (что в значительной степени связано с первым ударом, который испытал европейский прогрессизм на полях битв I Мировой войны). И хотя тип Рабочего сохранил свою актуальность лишь в кратком промежутке в два-три десятилетия завершения Модерна, именно он становится основанием для формирования идеи «дифференцированного» типа (ит. *uomo differenziato*) после того, как Модерн достиг своего конца – прямую или косвенную констатацию чего мы одинаково встречаем как у Рене Генона (*René Guénon*) (1886–1951) и Юлиуса Эволы, так и у Мартина Хайдеггера (*Martin Heidegger*) (1889–1976) и Эрнста Юнгера. Не останавливаясь специально на типе Рабочего, мы, однако же, сосредоточим внимание на самом по-



нятии «типа» в том смысле, в котором он фигурирует у Эрнста Юнгера и Юлиуса Эволы – во многом резонируя с метафизическим понятием «расы» у Фридриха Ницше (*Friedrich Nietzsche*) (1844– 1900), и под которым мы будем подразумевать исключительный духовный склад, «породу», характеризующую и выделяющую «особый тип человека» (17, с. 5) как действительного, а не иллюзорного актора истории. Касательно современного человечества, итальянский мыслитель подчеркивает: «...Люди являются *объектами* или непосредственно жертвами текущих разрушительных процессов; современное человечество просто *претерпевает* их. Это относится как к тем, кто сумел приспособиться к жизни, покоящейся на ничто и лишенной всякого истинного направления... так и к тем, кто остро и полно переживает экзистенциальный кризис, в котором оказался современный человек...» (17, с. 66). Говоря же о специфическом «обособленном» антропологическом типе, названные авторы заключают в нем не только экстраординарные внутренние качества, которые бюргерское сознание может ошибочно воспринять как «индивидуальные», но способность чувствовать «нерв эпохи», зажигая фонарь уже по обеде, предчувствуя и понимая ее сущность еще во времени, когда она неявна для большинства – и что в свою очередь выявляет такой тип как подлинного субъекта, коим мы, следом за Фритьофом Шуоном (*Frithjof Schuon*) (1907– 1998) (15, с. 241– 246), можем считать только субъекта, утверждающего свою легитимность и точку опоры в высшем, фундаментальном, бессмертном, т.е. во всем том, что превосходит как сферу сугубо рационального, так и сферу сугубо человеческого. В подобной перспективе в «Рабочем» мыслитель немецкой Консервативной Революции подчеркивает особую творческую и провиденциальную роль типа: «Особую ясность выражения ... тип получает в тех точках, где сконцентрирован смысл происходящего» (20, с. 181).

«Тип» человека видимым образом противостоит бюргерской индивидуальности, выражая, по словам Эрнста Юнгера, «неко-

торую пустоту и однообразие» (20, с. 191), сущим следствием «процесса обеднения» (20, с. 327), свойственного эпохе тотальной унификации. Уже здесь автор подчеркивает основоположное качество, которое явит свою актуальность после того, как время Рабочего и тотальной мобилизации канет в небытие вместе с самим Модерном: «...Однообразие, из-за которого весьма затруднительно уловить различия между индивидами, принадлежащими чуждым человеческим или животным расам» (20, с. 191), – как черту будущей эпохи, в которой среди Руин (16) невозможно различить здания, улицы, природу и ранг человеческой индивидуальности, и сами метафизические маршруты, подобно хайдеггеровской «пустоши», пролегают на неразмеченной территории, «обеднение» которой вскрывает как нигилистскую пустоту в сердцах «последних людей» (10, с. 10), так и в одночасье – первозданную полноту богатства, из которого берет начало новый мир, новое творение. «Разрушителей старого» становится невозможно отличить от «творцов нового», а людей сегодняшнего дня – от пророков завтрашнего, поскольку новая – и одновременно вечная (лат. *perennis*) – ось проходит «в самом типе, то есть в вертикальном разрезе» (20, с. 190), и более не может определяться внешним, формальным. Подобная интерпретация «традиционности», спекулятивно экстраполированная на труды Рене Генона, в то же время закладывает мину под ортодоксальный традиционализм, поскольку, вопреки почти схоластическому формализму французского мыслителя, создает базис для свободного от догмы прочтения «внутренней трансцендентности», которая в таком случае может измеряться не столько фактом интеллектуальных спекуляций, дефиниций или поверхностного и некритического следования законсервированным в предании (лат. *traditio*) познавательным и поведенческим моделям – сколько непосредственно, экзистенциально, в волевом измерении, что, таким образом, с одной стороны разрешает расширить контекст «традиционного» и «традиционности» на ряд интуиций «философии подозрения» конца XIX

– начала XX в., а с другой – признать полную или частичную правомочность теорий о криптосакральности и «крипторелигиозности» (согласно Мирче Элиаде (*Mircea Eliade*) (1907– 1986)) в условиях Постмодерна. По-своему каждый из авторов в своей области сохраняют правомочность – однако размывается, или даже всецело стирается интеллектуальный инструментарий различения внутреннего экзистенциального опыта (на что в несколько отличном контексте в книге «Заметки об инициации» (1, с. 369) указывает и сам Рене Генон). Таким образом, дискуссия, возникшая еще при жизни Рене Генона между ним и Юлиусом Эволой, в переломный момент разворачивания Модерна уже указала на трансформации традиционалистского дискурса, с которыми во второй пол. XX в. под маркой «постгенонизма» (5, с. 43) связаны наиболее смелые – и наиболее продуктивные – философские решения. Понимание этого процесса, отражающего общую дезориентацию, игривость эпохи, будет принуждать не столько полагаться на «букву» традиционализма и следование консервативным тезисам его мэтра, сколько на исследовательскую интуицию и – что характерно – на значительно более широкий философский контекст, который еще вначале XX в. казался непреодолимо дистанцированным от традиционалистской школы.

Указание на новый тип субъектности мы можем проследить уже в семантике и этимологии фундаментальной концепции Сверхчеловека (нем. *der Übermensch*) у Фридриха Ницше (10, с. 6), которая раскрывает всю неоднозначность и недостаточность собственно человеческого фактора, человечности в перспективе восстановления целостности, дискредитацию и редукцию смысловых значений антропоса в рамках Модерна и «человеческого, слишком человеческого» (11) – и в одночасье на невозможность для современной философии открытого возврата к аксиомам сакральной метафизики и теологии, их подмену симулирующими терминами или же нейтрализованными до роли простых культурно-психологических клише мифологических

концептов (психоаналитическая школа, структурализм и позднейшая постмодернистская философия). Рассматривая философию Фридриха Ницше не столько как констатацию современного ему состояния вещей, сколько как прогноз – и проекцию новых интеллектуальных стратегий на ситуацию кульминации нигилизма, с которой мы имеем основания отождествлять постмодерновую эпоху, мы соответствующим образом можем рассмотреть фигуру Сверхчеловека как реализацию концепции нового человеческого типа, о котором в схожем контексте ведут речь в позднем периоде творчества Юлиус Эвола и Эрнст Юнгер. Следуя за движением мысли Мартина Хайдеггера в его онтологическом анализе ницшевского философствования, стоит обратить особое внимание на проблематику «убийства Бога» (7, с. 728), гибели старых ценностей и старого мира иудеохристианской (и, в сущности, постхристианской цивилизации), что становится буферной точкой отсчета для «новых философов», не только констатирующих «смерть» как факт, но ставящих вопрос существования человека среди оставленного Богом бытия (4, с. 175). Констатация конца чего-то «старого», т.е. в традиционалистском понимании – традиционного, сакрального – является тем, что в своем драматизме объединяет пафос Фридриха Ницше и Рене Генона, и в одинаковой степени разъединяет их – для того чтобы на позднейшем этапе в новом ракурсе сойтись в их преемниках. В некотором понимании, перефразируя Мартина Хайдеггера, мы можем назвать Фридриха Ницше с его концепцией Сверхчеловека в той же степени «последним» философом, как и одновременно «первым», предвещающим новое Начало – и пути сохранения и реализации аутентичного (сверх)человеческого в условиях, когда всякие высшие ценности, с коими ассоциировалось прошлое, утрачены. «Последние философы», волюнтаристы, разрушители отжившего старого и творцы нового, направленные через самопреодоление к высшим горизонтам трансцендентности у Фридриха Ницше, при более пристальном взгляде, словно перекликаются с фигурами,

способными на волне «контрдвижения», (17, с. 69) как сквозь метафизическую Ночь (14, с. 31) пройти через «патологическую промежуточную стадию» нигилизма (17, с. 69) навстречу новому онтологическому – и философскому началу у Мартина Хайдеггера.

Насколько новейший трансцендентальный субъект, сконцентрированный в образе Сверхчеловека, может соотноситься с «дифференцированностью» Юлиуса Эволы и «радикальной субъектностью» (3, с. 611– 612) современного русского посттрадиционализма? Важные указания для сравнения фигур мы встречаем в позднем, фактически завершающем труде Юлиуса Эволы «Оседлать тигра» («*Cavalcare la tigre*») (1961), в котором итальянский мыслитель с перенниалистских позиций предпринимает обзор нескольких философских концепций, среди которых выделяет наследие Фридриха Ницше. Очевидно, что само перечисление, равно как и критика, в этой книге не случайны, поскольку автор выбирает в качестве предмета рассмотрения как раз те направления современной ему философии, которые в действительности ближе всего к идеям самого Юлиуса Эволы. Критическое наслоение и замечания к Фридриху Ницше, Эдмунду Гуссерлю (*Edmund Husserl*) (1859– 1938), Мартину Хайдеггеру, Жану– Полю Сартру (*Jean– Paul Sartre*) (1905–1980) при более внимательном прочтении лишь выделяют этих мыслителей в некотором отличии от всего откровенно профанного дискурса, который Юлиус Эвола в работе просто обходит стороной – возможно, впервые в данном труде автор-традиционалист вообще серьезно и даже не без признания частичной правоты принимает во внимание философов, которые для Рене Генона не могли составлять никакого интереса. И даже если критика Юлиуса Эволы нацелена на существенную коррекцию новейших философских доктрин – для «человека особого типа», ориентированного первоочередно на Традицию – сам факт дискуссии, как и анализ заявленных в «Оседлать тигра» интенций указывают, с одной стороны, на размывание рамок

ортодоксального геноновского традиционализма, вызванного резким изменением цивилизационного дискурса после 1945 г., а с другой – на сближение традиционализма с неклассическими течениями академической философии на основании не столько формальной, сколько сущностной общности, выражающейся в открытии «ищущего», «вопрошающего» человека среди метафизических Руин – либо юнгеровской «нулевой точки» (22, с. 32), отсчет от которой начинается с творения ценностей «сызнова», с опорой на внутреннее духовное измерение и внутреннюю природу, в которой отражена вся метафизическая полнота Традиции. Фигура нового субъекта как искателя и творца новых ценностей, которая одновременно совпадает с фигурой, восстающей против современного мира, видимым образом накладывается на проецированного Фридрихом Ницше Сверхчеловека, оказавшего очевидное влияние как на философское творчество Эрнста Юнгера, так и, с некоторыми оговорками, на Юлиуса Эволу – а также, что, немаловажно, непосредственно на концепцию «Радикального Субъекта» Александра Дугина (4, с. 436–437). Противопоставляя ницшевскому определению «пассивного нигилизма» активную позицию традиционного человека как актора истории, итальянский мыслитель ставит в центр собственной философской рефлексии «активный нигилизм», с которым немецкий философ в XIX в. связывал роль «философствования молотом» (9), что становится методом преображения отрицательного в положительное в ситуации, «в которой для человека не осталось никаких опор и никаких корней» (17, с. 67) – где единственным корнем (лат. *radix*), дающим обоснование «заброшенному» бытию человека, остается его собственное сознание.

Деструктивная фаза, с которой лицом к лицу сталкивается традиционный человек, в специфическом ракурсе зрения приобретает конструктивное прочтение, воспроизводя общую циклическую закономерность, согласно которой полюс духовной полноты за неумолимой логикой холизма обязательно уравно-

вешивается полюсом духовного оскудения, который высший тип, не утративший связи с абсолютным *в себе самом*, воспринимает как собственную судьбу, которая, будучи его судьбой, является потому и судьбой всего бытия, воплощающейся в деяниях человека (как первоочередно человека *западного*): «... Уместнее вести речь об *испытании*, и тогда все разрушительные процессы следует понимать исключительно как следствие того, что человек оказался не на высоте этого испытания или, иначе говоря, не на высоте собственного деяния» (17, с. 67). Нет нужды детальнее напоминать, насколько близко подобная формулировка эсхатологической проблематики постсовременности стоит к хайдеггеровским рефлексиям на тему метафизической «опасности», которую эвоцирует – и коей себя подвергает человек Модерна, воплощая не-истину бытия, давая жизнь не-истине как условию настоящего выявления истины, – которая, в свою очередь, может быть не выявлена, этим подчеркивая остроту опасности как «угрозы бытию со стороны сущего» (13, с. 73). Раскрывая потенции бытия, реализуя онтологическую миссию, европейский человек – а через него его собственная судьба, сущая выражением самой человеческой природы, тем самым ставит его на край опасности, в связи с чем Юлиус Эвола напоминает классический мифологический сценарий гибели героя, несущего наказание не за поступок сам по себе, но за свое несоответствие его уровню, силе и достоинству, «каковые могли бы развязать его от божественных уз» (17, с. 68) – резонируя с ницшевским: «Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?» (7, с. 729). Подобное обостренное восприятие отражает более глубокую проблему отличий, свойственных геноновскому и эволаистскому векторам традиционализма, которые соотносятся между собой как брахманское и кшатрийское (и, что важно: *восточное* и *западное*) – на чем мы не будем останавливаться детальнее, сосредоточив внимание на том обстоятельстве, что с изменением парадигмальной си-

туации традиционализм Юлиуса Эволы, несмотря на яростный призыв «толкнуть то, что падает» (17, с. 16), в действительности особенным образом *модернизируется* (*sic*), сводя все свои экзистенциальные акценты в фигуру по-новому прочтенного субъекта – вне которого любой метафизической трансцендентализм на практике выглядит фиктивным. Чрезмерно абстрактная концепция Традиции и традиционного у Юлиуса Эволы одевается в плоть и кровь «дифференцированного человека» как синонима ницшевского Сверхчеловека – в перспективе особой интерпретации. Действительно, автор концепции «оседлания тигра» прямо указывает на «сверхчеловеческое» как на то, что в пределах самой ницшевской философии с необходимостью преодолевает ее противоречивый имманентизм, становясь действительным актором противостояния заступающему на метафизический горизонт «Ничто». Отказ от телеологии, сущей основоположным принципом всякого трансцендирования, становится, таким образом, знаком эпохи, прочитывающей Фридриха Ницше односторонне, не замечая в постмодернистском экстазе всеобщей эмансипации важных слов Заратустры: «Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный *для чего*?» (10, с. 52), – и что в ближайшем срезе на основе общности телеологического духа разрешает провести параллели между собственно модерновыми (Консервативная Революция) и традиционными (интегральный традиционализм) стратегиями в ситуации постсовременности. Вектор радикального модернизма в личности Эрнста Юнгера и вектор радикального традиционализма в личности Юлиуса Эволы парадоксальним образом сходятся, творя образ нового субъекта, наделенного как внутренней трансцендентальной осью – так и взглядом в направлении нового Рассвета как внешнего проявления избытка бытия, в условиях Ночи нигилизма интегрированного в нем как в «проекте». Здесь мы окончательно приходим к отождествлению онтологической и антропологической сфер, при котором последняя – в лице диф-

ференцированного человека – выступает форпостом традиционного и, шире, всего классического, сущностно европейского, в конечном итоге преодолевая и притяжение самой Традиции в образе субъекта, находящего радикальное основание лишь в себе (4, с. 199), парадоксальным образом утверждая возвращенную к метафизическим истокам субъективистскую, волюнтаристскую парадигму *сверх- модерна* как открытого проекта, прогрессистски устремленного к неведомому *Иному*.

Показательно, что такая постановка проблемы вскрывает ряд внутренних противоречий, которые в перспективе мифологического анализа поясняют причины амбивалентности фигуры дифференцированного человека – в особенности в случае ее компаративного сопоставления с некоторыми консервативно- революционными и экзистенциалистскими образами. Первоочередно речь идёт о самой формуле «превращения яда в лекарство» (17, с. 414), из которой выплывает погружение в стихию, номинально противоположную, антагонистическую в отношении традиционного сознания и традиционного положения вещей – или, если быть более точными, противоречащую ему в попытке изменения ориентации и иерархического соотношения элементов, составляющих неизменную логическую структуру Традиции во всех ее проявлениях – метафизическом,



онтологическом, гносеологическом, социальном, антропологическом и др. Некоторый внутренний дуализм вскрывает и Эрнст Юнгер в своем послевоенном труде «У стены времени» («*An der Zeitmauer*») (1959), определяя фигуры Солдата (нем. *der Soldat*) и Рабочего как те, которые, воплощая провиденциальную мобилизацию Модерна в межвоенный период, углубляясь в нижние регионы бытия, хтоническую бездну – исполняют роли согласно мифологическому сценарию Земли (6, с. 114– 117), материнского начала, возвращая человека к собственному субстрату – и одновременно непосредственно ставя его под угрозу забытья своего эссенциального, божественного истока. Античный рассказ, согласно которому человек является синтетическим существом, объединяющим глиняное, земное – и божественное дыхание Юпитера, который в «Бытии и времени» («*Sein und Zeit*») (1927) приводит Мартин Хайдеггер (12, с. 198), абсолютным образом совпадает с антропологической перспективой традиционализма, выявляя, таким образом, и самого человека, и XX в. как время, когда противоположности человеческого естества были эвоцированы и противопоставлены друг другу, время, которое мы можем сопоставить как Рагнарек, битву двух вселенских начал, и которая воспроизводится в человеческой истории как некий универсальный мифологический сценарий, перманентно возвращающий к диалектике и противоречивости человеческой природы. Особенно важно то, что подобное противостояние выходит на свет еще у Фридриха Ницше, представая как диалектика «дионисийского» и «аполлонического» начал (17, с. 117– 134), чей дуализм поляризирует динамику всего существования, придавая ему направление – и, собственно, созидая историю как трансценденцию во времени, реализуя сам принцип «воли к власти» (8). Не менее знаково и то, насколько важно значение подобного деления для традиционалиста Юлиуса Эволы, который, декларируя чисто традиционные идеалы, метафизические ориентиры «богов» (в противовес стихии хтонического), абсолютизирует принцип «аполлонического» – как в своих ранних произведе-

ниях, так и, более взвешенно, в поздних, где земное, дионисийское начало, рассматривается им как инструментальное – в перспективе инициатической богореализации. Не сложно заметить схожесть позиций и Эрнста Юнгера, которые на первом этапе его творчества тяготеют к апологии «тотальной мобилизации», тогда как на позднем – обращаются лицом к сути и смыслу этой мобилизации, противопоставляя ее истинной цели исторического процесса как испытание человека-героя ради реализации его внутренней сущности – но никак не аморфного растворения в бездне иррационального и материального хаоса. Сопоставляя, вслед за Гейдаром Джемалем, сам проект Постмодерна с восстанием Земли, «женского дискурса» (2, с. 339), мы, однако же, приходим к выводу, что эвокация хтонического призвана к своей противоположности, подобно инициатическому опыту алхимической дистилляции, «работы в черном», структура коей за принципом традиционной аналогии экстраполируется, в том числе и на исторический процесс, воспроизводящий во времени микро- и макрокосмическую динамику, с необходимостью связанные друг с другом. Амбивалентность ницшевских образов находит свое четкое прояснение в трудах Юлиуса Эволы и Эрнста Юнгера, перекликающихся на поздних этапах творчества, практически сходясь в общем дискурсе, взаимодополняя друг друга с различных перспектив. Значение же персонального опыта, на котором с необычной для традиционалиста настойчивостью делает ударение итальянский мыслитель, таким образом, и выступает той ареной, на которой разыгрывается финальный акт онтологии: как одновременно истории бытия, так и истории самого человека, его личного бытия-тут- и- теперь, человеческой души как микрокосмического зеркала универсальной полярности, которую Петер Козловски, анализируя тексты Эрнста Юнгера, экстраполирует на парадигмальную полярность бытия, реализованную в движении истории.

Тем не менее, если в трудах традиционалистов драма бытия означает лишь удаление от единого истока и возврат к нему

же, что релятивизирует различия между Традицией и ее «великой пародией», то у Александра Дугина двусмысленности Фридриха Ницше и Юлиуса Эволы становятся инструментом реализации «Новой метафизики» (4, с. 169) как *метафизики разрыва*, утверждающей внутренний опыт как знак чего-то *Иного*, равноудаленного от всех парадигм. Подобная переформулировка фактически устанавливает в пост- традиционализме тип субъектности, фундаментально отличный от традиционной – и сущностно тождественный субъектности модерновой в ее изначальном понимании («парадигма луча»), в связи с чем в контексте трудов Юрия Мамлеева и Гейдара Джемаля мы в целом можем вести речь о *конце традиционализма* и утверждении *пост-традиционализма*, который в действительности оказывается *деконструированным модернизмом* – более современным, чем Новое время и Просвещение, в качестве «парадигмы отрезка» завуалировано вернувшие европейское сознание к идее замкнутого тождества «парадигмы сферы» (Постмодерн как «кухонная» Традиция). Возможно ли, однако, более однозначное различение всех упомянутых типов как «гештальтов», которые, при видимой гомогенности постмодерновского общества, согласно Юлиусу Эволе, соотносятся так же, как в обществе традиционном соотносились касты (в отношении которых Радикальный Субъект занимает позицию *чужого*)? Ни итальянский мыслитель, ни Александр Дугин не дают строгих указаний на этот счет, поскольку ситуация постсовременности именно и конституируется разрушением каких-либо *формальных* рамок, какой-либо четкой и однозначной дистинкции, в связи с чем аналитический дискурс как оперативный инструмент философии оказывается бессильным в работе со сферами сверхрационального (Традиция), субрационального (Постмодерн) и рационального как указания на *вне*-рациональное (Модерн как проект *сверх*-Модерна), усугубляя общую растерянность эпохи, за которой на поле иллюзорного тождества скрывается возрастающая бездна между традиционным и профанным, диагности-

руемая исключительно *экзистенциально*. Если в Модерне граница между двумя измерениями реальности проходила строго и однозначно, открывая себя в прямой конфронтации двух парадигм (понятая в консервативно– революционном ключе шмиттовская фигура «политического солдата»), то сегодня эта все более виртуальная граница проходит лишь по внешним краям западной цивилизации – на поле противостояния с реликтами аутентичного исламского мира (джемалевская фигура «теологического солдата»). Но в пределах самого Запада обе методологии, какой бы силой они не использовались, утратили актуальность, передав эстафету «обособленному человеку», четкая идентификация которого кажется крайне проблематичной, и что, в свою очередь, составляет наиболее уязвимое место эволаистской философии (как, в конечном счете, и ницшевской) – по крайней мере, с точки зрения рационального дискурса, требующего оперирования однозначностями, которые могут быть формализованы, описаны и доказаны логически – тогда как традиционализм и пост-традиционализм призывают не столько к мышлению или чувственному восприятию, сколько к непосредственному духовному схватыванию внутренней сущности вещей, свойственному сознанию сакрального и постсакрального типа, дискредитированного либо симулированного в парадигмах Модерна и Постмодерна.

Дезориентация только усиливается сознательным выбором «дифференцированным человеком», Анархом и Радикальным Субъектом тактики сокрытия, камуфляжа своей внутренней сущности, «активного обезличивания», что фактически указывает на внутреннюю интеллектуальную эмиграцию, более тонкое, завуалировано диссидентское отчуждение части консервативной и постконсервативной элит от своих регалий в постсовременности, окончательное запутывание и стирание различительных линий в пандемониуме ортодоксального и неортодоксального традиционализма, всевозможных интерпретаций ницшеанства, консерватизма и Консервативной Революции,

постмодернизма и, наконец, «темной лошадки» посттрадиционализма, неожиданно вскрывающего свои ультрамодернистские истоки. Но если демаркация между «традиционным» и «профанным», в каком бы смысле не употреблялись эти слова, делается невозможной внешне, она, тем не менее, строго проводится изнутри, с внутренней позиции самого «обособленного человека» (какая бы сила не скрывалась за этим понятием) – как проведение водораздела между сверхличностным, сверхрациональным – и ограниченно человеческим, в отношении чего оппозиция между «люмпенизированными» типом и обществом проявляется как оппозиция высшего типа и массы: дистиллированный, лишенный признаков сугубо модерновой индивидуальности тип противопоставляется формально такой же деперсонализированной массе на основании репрезентации им высшего сверхчеловеческого гештальта, придающего ему внутреннее качество – в отличие от бунтующей массы, которая освобождается от рамок не ради высшего служения, жертвенности и самопреодоления, но ради эмансипации *per se*, хаоса чистой бесформенности, характеризующего максимальное *сокрытие* структурирующего бытие метафизического Центра. Тем не менее, при идентификации *радикальной* субъектности становится очевидным, что подлинная граница проходит не между традиционным и профанным, но между традиционным и пост-традиционным – абсолютный, не снимаемый дуализм глобального имманентизма Традиции и глобального трансцендентализма Модерна переходит на совершенно иной уровень, на общее темное поле Постмодерна, технологии которого взаимно используются для развенчивания как традиционного, так и антитрадиционного (под которым мы понимаем не столько неосознанный и оторванный от перспективы *Иного* воинствующий Модернизм Просвещения, сколько радикальный метафизический Модернизм, скрывающий свою суть в облике «постгенонизма»). Вывод, к которому мы подходим, непосредственно означает абсолютное смещение всех критериев и ориентиров

во внутреннее измерение человека в пост- традиционном мире: формальная объективная дистинкция упраздняется за неадекватностью реалиям времени, что внешне лишь углубляет общую неоднозначность ситуации Постмодерна – в том числе в ее интеракции с осколками других парадигм. Мы можем признать, что позиция, которая во второй половине XX в. стала характерной для пост-традиционализма, видимым образом «подыгрывает» хаосу, исходя как из анализа интенций Юлиуса Эволы, так и специфических идей, выраженных в философии Александра Дугина, что в свою очередь угрожает не только всецелой потерей ориентиров для классического традиционализма, но и подводит под вопрос, не потерпел ли таким образом крах сам геноновский традиционализм – с одной стороны перейдя в сферу маргинальной, далекой от философствования религиозной герменевтики и искусствоведения (Титус Буркхардт (*Titus Burckhardt*) (1908– 1984), Фритьоф Шуон), а с другой – растворившись в синкретическом и двусмысленном субъективизме, преподнесенном под маской «высшей объективности» (Юлиус Эвола, Александр Дугин)? Решение этой проблемы выходит за пределы доказательности и само по себе является индивидуальным (юнгеровское: «Каждый принимает участие в ее решении в меру своего характера» (22, с. 45)), лишь подчеркивая неизбежность описанного течения вещей в апогее нигилизма, который, развенчивая ценности и кумиров, с необходимостью перекладывает ношу *выбора* на плечи человека – как того, с кого все началось, и которым все окончится.

Библиография

1. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста / Рене Генон. – М. : Прогресс– Традиция, 2008. – С. 355–691.

2. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 331–350.

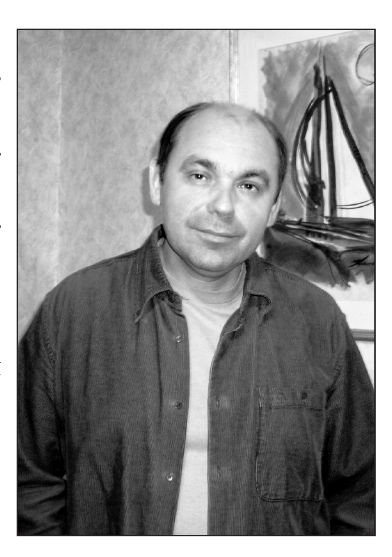
3. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М . : Евразийское Движение, 2009. – 704 с.

4. Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. – М . : Евразийское Движение, 2009. – 464 с.
5. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея– Центр, 2002. – 624 с.
6. Козловски П. Миф о модерне. Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – 240 с.
7. Ницше Ф. Веселая наука («la gaya scienza») / Фридрих Ницше // Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука / Фридрих Ницше. – М. : АСТ, 2006. – С. 605–910.
8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. – Минск : Харвест, 2005. – С. 587–928.
9. Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. – М. : АСТ, 2005. – С. 119–222.
10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. – Минск : Харвест, 2005. – С. 3–286.
11. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ecce Homo. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость / Фридрих Ницше. – Минск : Харвест, 2005. – С. 431–750.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – СПб : Наука, 2006. – 452 с.
13. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Мартин Хайдеггер. – СПб : Академический проект, 2003. – 320 с.
14. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Мартин Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
15. Шуон Ф. Очевидность и тайна / Фритьоф Шуон. – М. : Номос, 2007. – 384 с.
16. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5–268.
Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – 512 с.
17. Юнг К. Психология нацизма / Карл Юнг // Душа и миф. Шесть архетипов / Карл Юнг. – Минск : Харвест, 2004. – С. 359–398.

18. Юнгер Э. В стальных грозах / Эрнст Юнгер. – СПб : Владимир Даль, 2000. – 336 с.
19. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб : Наука, 2002. – С. 55–440.
20. Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб : Наука, 2002. – С. 441–470.
21. Юнгер Э. Через линию / Эрнст Юнгер // Судьба нигилизма / Эрнст
22.Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. – СПб : С.– Петербургский университет, 2006. – С. 7–64.

Марат Мусин

СМЕРТЬ И РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ



Одним из важнейших вопросов метафизики Радикального Субъекта является Его отношение к смерти. Именно здесь проявляется метафизическая радикальность, потусторонность Радикального Субъекта по отношению к парадигмам Премодерна, Модерна и Постмодерна. «В том, что касается смерти, – писал Юлиус Эвола, – речь идет о преодолении внутренней границы, об освобождении от уз» (1). Внутренняя граница и узы есть Человек, который не является Радикальным Субъектом, но постоянно пытается отождествить его с собой в разных формах. На самом деле, Человек – это Объект, обладающий возможностью иметь определенное отношение к Радикальному Субъекту, входить в определенную связь с ним. Эта связь проявляется в том (и тем Человек отличается от других объектов), что в нем смерть осознает себя. «Внутри человека смерть смотрит в свое собственное лицо» (2).

В эпоху Премодерна Радикальный Субъект есть «жизнь без смерти, где, в принципе, последняя отсутствует даже в виде на-

мека» (3). Не знающий смерти, он в центре абсолютной жизни, где смерть в одном состоянии есть в то же самое время рождение в другом. Смерть здесь – «катализатор трансформации, переход в иную модификацию бытия» (4).

В условиях Модерна Радикальный Субъект «несет с собой смерть» (5). Это значит, что, доказывая людям ценность жизни, ее вкус, Он их убивает, являясь «Ангелом- истребителем». При этом Радикальный Субъект, находясь на периферии человеческого архетипа, обращен к человеку модерна не только лицом смерти, но и лицом жизни, однако жизни особой, «разрывающей само разрывание» (6).

И все же вопрос об отношении Радикального Субъекта к жизни и смерти в постмодернистском мире остается открытым. Если для постлюдей, по существу уже нелюдей, смерть не имеет никакого значения (она умерла, как и все остальное), то для Радикального Субъекта жало смерти продолжает оставаться неиссякаемым источником боли как главного свидетельства его существования.

За всеми смертями, которые последовали за «смертью Бога» (смерть автора, субъекта, человека, самой смерти), лежит тотальное наступление Ничто, уничтожение. В действительности Ничто есть сам мир, ибо, как таковой, он лишен смысла, он пуст. Вглядываясь в бездонную пустоту мира, Радикальный Субъект произносит Слово. Смысл – ответ мира, эхо, которое Он слышит из столкновения Слова со стеной бессмыслия. Мир Премодерна был до краев наполнен нездешним смыслом, который свободно переливался от вещи к вещи, так что в принципе не возникало пустых смысловых «прорех» в этой магической вселенной.

Модерн представляет собой коренной метафизический сдвиг: Радикальный Субъект обращается к миру в поисках Смысла в нем и тем самым теряет себя в пустоте Ничто. И если, по существу, Модерн есть Великая Метафизическая Война Радикального Субъекта с Ничто за Смысл, то Постмодерн есть

капитуляция перед Ничто, соблазнение Радикального Субъекта миром, из которого исчезает даже тень Смысла. Соблазн мира – в бесконечности Ничто, погружаясь в которую Радикальный Субъект, сам, будучи бесконечным, находит с Ничто близость. Войдя с Ничто в близость, Радикальный Субъект уничтожается, становясь уже лишенным воли Объектом мира, и погружается в объектность (бытность). Бытность, в отличие от бытийности Радикального Субъекта, представляет собой растворение в Быту как форме обустройства в мире.

Столкновение с Ничто, опыт уничтожения, который является основным содержанием Постмодерна, представляет собой Метафизическую Смерть – Смерть Радикального Субъекта. Если «Смерть Бога» является определяющим событием для модерна, то таковым для Постмодерна будет «Смерть Радикального Субъекта», которая означает, что Человек потерял собирающую его в единую личность очень тонкую связь с Радикальным Субъектом и распался на бессмысленные фрагменты.

Метафизическая смерть порождает Мертвого Субъекта. Мертвость Мертвого Субъекта в том, что чистый опыт его существования лишен Смысла. Мертвый Субъект не вопрошает Ничто и не получает в ответ эха от пустоты, то есть Смысл. Мертвый Субъект бытствует у мира – он у-мирает и умирает мертвой смертью, то есть смертью, которая ничего не порождает. Это «современная сиюминутная жизнь-смерть» (7).

Мертвый Субъект являет себя в постчеловечестве – Царстве Мертвых, где разворачивается Священная Мистерия Смерти и Возрождения Радикального Субъекта. Сакральный смысл шизоидно- ризоматического мира Постмодерна – быть лабиринтом посмертного путешествия Радикального Субъекта, Его последней инициацией на пути к возрождению. Радикальный Субъект должен пройти через полный мрак, прежде чем достичь подлинного Света. Это – преисподняя, «Дуат» Радикального Субъекта, где совершается его «вторая смерть», то есть смерть Мертвого Субъекта, утрата объектности и обретение субъектности.

Проходя через круги постмодернистского ада, Радикальный Субъект окончательно исчерпывает и реализует возможности, относящиеся к человеческому состоянию, чтобы его превзойти. И здесь основным инициатическим таинством является описанный в «Египетской книге мертвых» ритуал «отверзания уст», который не только возвращает мертвому дар Слова, но и оживляет его сердце. «Даруй мне способность говорить; и направь ко мне мое сердце в час, когда облачно и темно» (8). Отверзание уст – это обретение Человеком живого языка, победа над языком мертвым.

Мертвый Субъект бытствует в мертвом языке, отчужденном от самого говорящего, повседневном нормативном усредненном языке. Мертвый язык – это то, что из животворящего Слова превратилось в орудие мышления и средство общения. Отсюда засилье здравого смысла и формальной логики в нем, его отравленность социальностью и готовыми смыслами. На самом деле, называя смысл, делая его ясным и отчетливым, язык умертвляет его, тем самым парадоксальным образом приводит к бессмысленности все то, что мы слышим и говорим. Такой язык является сердцевиной, средоточием общего процесса омертвления жизни в Постмодерне. В мире мертвых постлюдей нужен лишь мертвый язык, «душа человеческая, – писал Евгений Головин, – уже давно тяжко больная, сейчас практически умерла и перестала чувствовать слова» (9). Однако мертвый язык делает явной бессмысленную немоту мира. И в этом его сакральный смысл.

«Отверзание уст» – это взывание к жизни нового языка, это мистический экстаз языка, его выход за границы вещественно-психической данности, за ограду языка мертвого. Живой язык должен стать органом говорящего через него Радикального Субъекта. Экстазу языка предшествует катарсис – его очищение от процесса денотации как навязчивого стремления обозначать вещи, понимаемые как нечто, существующее до и независимо от Слова. Мертвый язык отражает и обозначает факты, случа-

ющиеся в мертвом пространстве и мертвом времени картезианской бездушной (нейтральной) вселенной, поэтому субъектный аспект исключен из этого видения мира. Так Бытие изгоняется из языка как своего Дома.

Чтобы снова стать Домом Бытия, Слово само должно стать Бытием, а не его образом, Слово должно отдаться Бытию. Язык тогда явит себя не как отражение Бытия, а как его самообнаружение, иерофания, как Храм Бытия.

Таким живым языком является поэзия, но не как метрически оформленная речь, а как иное прозы, абсолютное отклонение от нормы прозаического языка, взламывание привычных коммуникационных кодов (Жан Коэн). Алогичное поэтическое Слово, ускользая от смысла, носит косвенный, расплывчатый характер. Тем самым поэзия саботирует процесс денотации, освобождает вещь от прокрустова ложа обозначивающего языка. Поэзия – это, отрыв от Мертвого языка, преодоление его тяжести, возвращение к тому началу, когда было Животворящее Слово.

Подобно сумеркам или туману поэзия, силой Метафоры соединяя несоединимое, размывает границы между вещами, и Бытие открывается как однородное и единое Целое.

Отдельный индивид занят поисками длящегося счастья. Поэзия же разрывает временной поток жизни. Это разрыв, без которого, как был уверен Жорж Батай, невозможно прийти в состояние восторга. Поэзия – это метафизический восторг, основанием которого является Неочевидное. Поэзия – это абсурд, который творит Новый Смысл – странный, стихийный, бездонный. Поэзия – это язык, который ничего не обозначая, выражает постсакральную волю Радикального Субъекта к творению невозможной реальности из тьмы невысказанного.

Библиография

(1) Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб., 2005. С. 446.
(2) Джемаль Г. Революция пророков. М., 2003. С. 103.
(3) Дугин А. Радикальный субъект и его дубль. М., 2009. С. 279.

(4) Головин Е. Мифомания. СПб., 2010. С. 59.
(5) Дугин А. Указ. соч. С. 279.
(6) Там же. С. 280.
(7) Головин Е. Указ. соч. С. 141.
(8) Бадж Э.А.У. Египетская книга мертвых. СПб., 2010. С. 226.
(9) Головин Е. Указ. соч. С. 184.

Дмитрий Скворцов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАЕКТ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ



Антропологический траект может быть увиден там, где снимаются представления о всякой активной субъектности. Он выступает в качестве предельной пресуппозиции. Антропологический траект конституирует себя в радикальном действии – его структура видна в наиболее активном проявлении психических процессов человеческого сознания.

Для того чтобы траект стал предметом мысли, необходим радикализм мышления, когда оно оказывается перед лицом Ничто. Чистое мышление есть способность различать и связывать, опираясь на интуицию – единственное, что сохраняется в Ничто. На этом основании выстраивается новое представление о субъектности.

В какое отношение могут быть поставлены друг к другу понятия «антропологический траект» и «радикальный субъект»? Если представить продуктивное содержание первого понятия в качестве совокупности антропологической активности – всего того, что сделало человечество на протяжении своего существо-

вания, – то мы получим границы траекта (топика, описанная Ж. Дюраном). Траект, согласно Дюрану, есть ответ на первичный вопрос о смерти. Но кто задает этот вопрос, создавая негативное пространство для ответа? Если Радикальный Субъект находится в имманентной точке, но при этом свободен от сущего (сферы траекта), то этот вопрос задается им. Таким образом, антропологический траект и Радикальный Субъект представляют собой два полюса антропного – положительный и отрицательный, ответ и вопрос.

На этих же основаниях построено критическое мышление - на вопросе и ответе. Вопрос создает негативное, «тянущее» пространство, ответ создает пространство сущего. Однако мышление способно оперировать всей совокупностью сущего, из чего следует, что способность вопрошать исходит из предельной антропологической точки. Траект – та инстанция, которая может усомниться во всем, кроме себя. Но траект всегда находится в ситуации ответа, то есть является одним из двух метафизических полюсов.

Отсюда видна ошибка Декарта: совершив процедуру радикального мышления в поисках своего несомненного основания, философ конституировал саму способность сомневаться (не распознанную им как ответ на первичный вопрос) в качестве фундамента для субъекта мысли. Однако в основании мышления лежит сфера предсубъектного – траект, который сам является ответом на фундаментальный метафизический вопрос. Абсолютное одиночество радикального мышления открывает не сферу трансцендентального субъекта европейской философии, но пространство антропологического траекта.

Мышлению предшествует воображение. Его топика, составляющая саму основу антропного, позволяет найти в аннигиляционной активности мышления (как оборотной стороны хаоса) опору (в виде интуиции или веры). Воображение разделяется на три вида: психологическое (работающее с феноменами), онтологическое (сюжетно структурирующее реальность мифом),

демиургическое (магическое, рождающее субъек- объектную дихотомию внутри траекта).

Мышление и воображение сливаются в речи: человек есть *то*, *что* и *как* он говорит. Речь всегда звучит впервые и должна быть воспринята как миф, голос траекта, требующий разъяснения. Необходимо понять, почему используются конкретные риторические средства, на чем основаны категорические утверждения, выявить несказанное, влияющее на речь. Мышление рождается здесь в сократической логике вопросов и ответов, обнажая основания субъектности говорящего.

Итак, новая субъектность раскрывается в радикальном мышлении, основанном на критике совокупности сущего и сказанного о сущем. Критика приводит к акцентированию внимания на основаниях самого мышления. Через пресуппозиции просматривается структура воображения. Этот до-мыслительный уровень предполагает выстраивание нового субъекта и новой метафизики в антропологическом пределе. Путь к нему лежит через строгое мышление, но ориентировано оно не на свои прямые следствия, а через них, на рефлексивные причины и на до-причинную топику. Она постигается в интеллектуальной интуиции.

Али Мухиэддин

ПРОБУЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА-ТВОРЯЩЕГО



Реальность одна, но её восприятие ее у разных людей неодинаковое. Оно зависит от степени пассионарности и творческого потенциала человека. Человек владеет двумя типами мышления: аналитическим- логическим и образным. Синтез этих двух типов формирует парадигму восприятия целостным человеком окружающего мира и себя в этом мире. Человек развивается как биологический и психический вид, а также меняется его восприятие мира вместе с изменениями в мире, меняются убеждения и точки зрения.

Человек, способный воспринимать изменения окружающего мира в пространстве, времени и движении развивает аналитические способности мышления, выявляя соотношения изменений относительно общей воспринимаемой картины мира. Аналитическое мышление не обретает полноту свою без развития образного типа мышления, ведь образы задают первичные элементы восприятия картины.

Развитие аналитического мышления и образного как двух выражений целостного человеческого мышления, ведет к синтезу двух типов и появлению третьего типа – интуитивного.

Третий тип мышления в традиционных учениях именовали часто видением «внутренним оком» или сердцем. Образ, который воспринимает «внутреннее око», отражает целостное восприятие картины, находясь в живом состоянии постоянных изменений в структуре воспринимаемого мира. Выделяется 7 категорий реальности, которые отражают 7 типов восприятия мира. В агнисофской научно-творческой парадигме мы разделили реальность на 7 категорий по уровню восхождения от иллюзорной реальности к абсолютной:

1.иллюзорная
2.фальсифицированная
3.искаженная
4. чувственная
5. объективная
6. истинная
7. абсолютная

Если восприятие картины мира соответствует первому уровню или восприятию иллюзорной реальности, то человек не имеет способности к проявлению творческого потенциала, т.к. он пребывает в состоянии иллюзии и безволия. В фальсифицированной картине мира человек неверно воспринимает причинно-следственные связи, часто меняя их местами. В искаженной реальности нарушается порядок и структура образов, формирующих воспринимаемую картину мира. В чувственной реальности человек начинает обретать сознательное бытие в этом мире посредством развития чувственных навыков. Объективная реальность – это сбалансированное восприятие связи между человеком и окружающим миром, где человек стремится к объективности восприятия логики развития событий. Объективная реальность соответствует внешнему миру. Истинная реальность – это реальность целостная, отражающая единство внешнего мира и внутреннего. Абсолютная реальность – это реальность, в которой человек под-

нимается на седьмой уровень реальности, достигая пробуждения творческой материи Агни в себе. На седьмом уровне развития человек достигает уровня Человека-Творящего или homo creator. Человек-Творящий – это высокоразвитый тип человека разумного или homo sapiens.

Путь восхождения от иллюзорной реальности к абсолютной – это семеричный Путь Пробуждения, преображающий человека из безвольного подобия человека в Человека-Творящего.



Натэлла Сперанская

ПРЕДЧУВСТВИЕ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ

I

Термин *метафизика* (ср.– лат. metaphysica, из др.– греч. τα μετα φυσικά – букв. «то, что после физики»), первоначально используемый для обозначения 14 книг Аристотеля, ввёл систематизатор его сочинений, Андроник Родосский. Начиная со Средних веков, метафизика становится синонимом философии, понимаемой как высшая форма рационального онтологического познания, находящаяся в подчинении сверхразумному знанию. В эпоху Модерна или в Новое время, метафизика приближается к естествознанию и фундаментально меняет свой статус. Здесь мы сталкиваемся с возмутительным извращением смысла, поскольку предметом изучения естественных наук всегда являлась область природы (физика), в то время как метафизика даже этимологически (1) указывает на выход за её пределы.

II

Французский мыслитель Рене Генон делал строгое различие между «метафизикой» и «философией». Метафизика рассматривалась им как сакральное, инициатическое знание, принадлежащее традиционному миру, тогда как философии Генон категорически отказывал в принадлежности к сверхчеловеческому уровню, считая её лишь, «любовью к мудрости», дерзновенно заменившей собой саму мудрость.

III

Этот антитрадиционный «кульбит» произошёл при парадигмальном переходе от Премодерна к Новому времени: на место метафизики приходит философия (псевдометафизика), рациональный ум заменяет интеллектуальную интуицию, чистое познание уступает свои позиции гносеологии, теории познания. Западная цивилизация постепенно утрачивает свою метафизическую традицию, главными представителями которой были Платон и Аристотель.

IV

Следует сразу обозначить, что метафизика Аристотеля не есть метафизика в понимании Генона. Аристотелевское определение метафизики приводит нас к онтологии par excellence. Генон, в свою очередь, настаивал на её внеонтологическом, внебытийном статусе. Здесь выявляется некая неполноценность западной метафизики.

V

Метафизика относится к интуитивному знанию, но во избежание неверных толкований, потребуется отделить чувственную, субрациональную интуицию от интеллектуальной интуиции, которая supra-рациональна и сверхрассудочна. Последняя есть метафизическая «область вечных и неизменных принципов».

VI

Несмотря на универсальный характер метафизики как таковой, Генон употребляет эпитет «восточная», давая объяснение, что *«в тех условиях, в которых ныне обретается западный мир, метафизика здесь есть нечто забытое, в общем, пренебрегаемое и почти целиком утраченное, тогда как на Востоке она по-прежнему является предметом действительного по-*

знания. И если мы хотим знать, что такое метафизика, мы, стало быть, должны обратиться к Востоку».

VII

Нужно подчеркнуть, что, к примеру, в Индии нет разделения метафизической доктрины на «эзотерическую» и «экзотерическую». Иную картину мы встретили бы на Западе: Генон утверждал, что учение Платона (правильнее было бы сказать «инициатическое знание»), истоки которого следует искать в пифагорейском Ордене, имело два уровня.

VIII

Заметим, что в современном платоноведении даже существует так называемое эзотерическое направление (Тюбингенская школа), представители которого убеждены в наличии сокрытого, тайного учения Платона, передававшегося устно. Запад знал разделение доктрины, которое не было известно Востоку.

IX

Возвращаясь к парадигмальному анализу и, соответственно, к семантическим искажениям, мы не сможем избежать указания на ещё один фундаментальный переход от эпохи Модерна к эпохе Постмодерна, когда на месте философии оказывается уже «псевдофилософия» или «постфилософия», представляющая собой карикатуру как на философию (псевдометафизику), так и на изначальное инициатическое знание. Появление бесчисленных нью-эйдж течений и обществ оккультного толка, далеко отстоящих от подлинного знания, говорит о том, что современный мир окончательно ввергнут в бездну и любые интеллектуальные волнения, претендующие на причастность к традиционной метафизике, за редчайшим исключением, являются всего лишь земной агонией перед неизбежным и скорым концом, казнью современного мира.

X

Что последует за Постмодерном? Возвращение метафизики или нечто невообразимо-уродливого, превосходящего своей антитрадиционностью даже то профаническое ничтожество, что мы имеем сейчас? Словом, что нам следует ожидать от нового сдвига парадигм?

XI

Обратимся к истории философии Мартина Хайдеггера, блестяще изложенной Александром Дугиным в книге «Философия Другого начала». В реконструкции немецкого мыслителя, философия предстаёт как история Начал:

Первое начало – триада Анаксимандра, Гераклита и Парменида – ставило онтологический вопрос «Что есть бытие?» Хайдеггер подчёркивает, что в данной онтологии отсутствует небытие, должное пребывать внутри *фюзиса*, т.е. силы, приводящей бытие к наличию, как сущее. Александр Дугин пишет, что компенсацией за утрату различия *ничто*жащей стороны бытия в бытии как фюзисе стало появление *логоса*. Логоса, находящегося не внутри «фюзиса», где должно было располагаться ничто, но – вовне.

Философию Платона и Аристотеля, относимую Геноном к западной метафизической традиции, Хайдеггер называет *Концом в рамках Первого начала*. Здесь бытие более не соотносится с фюзисом, но становится идеей, что, по словам Хайдеггера, говорит об умалении его статуса.

Между философией Первого начала и философией Нового времени находится средневековая философия. Новое время Хайдеггер определяет как *Начало Конца*. В этот период субъект и объект занимают места логоса и фюзиса, отношение к миру становится более техническим. Эту эпоху завершает Фридрих Ницше.

XII

Изначально неверно сформулированный вопрос о бытии в философии Первого начала заронил зерно обречённости всей западноевропейской философии, плоды которого появились в ночи нигилизма, когда о «смерти бога» стало возможно говорить вполне свободно.

На этом Хайдеггер, вопреки, казалось бы, очевидному выводу, не ставит точку, и говорит о *Другом Начале*. Он называет его *Ereignis* (букв. «событие»). Это начало является Другим, ибо «исправляет», дополняет Первое Начало, ничего не знающее о *ничто*. Вспомним, что теоретическую недостаточность западной метафизики Рене Генон видел именно в её ограничении сугубо онтологической областью. Александр Дугин пишет, что «бытие одновременно есть и не-сущее, небытие, ничто, а также то, что делает сущее не только сущим, но и не-сущим, то есть то, что *ничто*жит».

Другое Начало имеет дело с двумя (не взаимоисключающими) формулами: 1) бытие есть, 2) небытие есть. Таким образом, вся западноевропейская философия предстаёт как «прогрессирующее удаление от истины», от Ereignis. Когда Запад сделал выбор в пользу отказа от Ereignis, он обрёк себя на тотальное вырождение и абсолютный профанизм.

XIII

Ранее был задан вопрос, что придёт на место псевдофилософии после нового парадигмального сдвига, и можем ли мы говорить о возвращении к метафизике как к подлинно инициатическому, внечеловеческому сакральному знанию?

Не совсем так. За Постмодерном не может быть «того же самого», круг вечного возвращения не удовлетворит мечтателей, но принесёт иное, а именно *Новую Метафизику*, предчувствием которой и был Ereignis Хайдеггера. Новое Начало не может быть ни чем иным, кроме как Новой Метафизикой, концепции

которой мы открываем в учении о Радикальном Субъекте Александра Дугина, герметике Евгения Головина, Последней Доктрине Юрия Мамлеева и метафизике Гейдара Джемаля.

Столкновение с ничто

По мнению Хайдеггера, столкновение с *ничто* происходит посредством переживания экзистенциального страха, абсолютно отличного от обыкновенной боязни (философ подчёркивает разницу между die Angst и die Furcht). Именно экзистенциальный страх обнажает перед нами *ничто*, вызывая гнетущее неописуемое чувство. С ускользания сущего начинается открытие не-сущего, «того, чего нет», чистой стихии ничто, о котором мы не вправе даже спрашивать. Наука, предметом изучения которой всегда являлось сущее, овеществляет, опредмечивает задаваемый ею вопрос, тем самым оказываясь в подчинении у сущего. В поле научной деятельности не входит *ничто*, наука его просто не знает и не хочет знать. Предельно ясно, что, пытаясь дать определение *ничто*, мы начинаем считать его «чем-то», подгоняя под категорию сущего, коим *ничто*, безусловно, являться не может. Хайдеггер заключает, что «как вопрос, так и ответ о *ничто* равно нелепы». О *ничто* нельзя даже мыслить – на том простом основании, что мыслить можно только о «чём-то». Размышляя о *ничто*, мы занимаемся его овеществлением, однако ничто не уподобляемо вещи, ибо *ничто* не есть сущее. Переживая экзистенциальный страх, мы лишаемся слов, мы погружаемся в безмолвие, в не*уничто*жимость парализующей нас тишины. Исчезает также любое «я», любое «ты», нет места признанию «мне страшно» – нет самого «меня», но есть «кто-то», избегающий идентификаций. Ergo: «В этой неопределённости и смятении остаётся одно только чистое здесь– бытие, которому более не на что опереться» (Хайдеггер). *Присутствие ничто утверждает отсутствие сущего.*

В состоянии экзистенциального страха, человек сталкивается с *ничто* только вместе с сущим. *Ускользая, сущее не уничто-*

жается. Ускользая, сущее ничтожится, то есть, обнажает свою незначительность, ничтожность – перед лицом чистого ничто.

Ничто не является противоположностью сущего. Ничто принадлежит бытию сущего. *Сущее повсюду. Сущее – вездесуще.*

Мы знаем, что философия началась с удивления (Аристотель).

Открывая для себя *ничто*, мы неизбежно открываем и «странность сущего».

Открывая «странность сущего», мы удивляемся.

По убеждению Хайдеггера, вопрос о *ничто* пронизывает всю метафизику.

Метафизика первичнее философии.

Философия возникает из метафизики, но при этом никогда её не превосходит.

Метафизика, по Хайдеггеру, есть выход за пределы сущего. Она суть само здесь-бытие.

Философию он называет «приведением в действие метафизики, в которой она возвращается к самой себе и своей непосредственной задаче».

Задаваясь вопросами об онтологических корнях, человек вступает в область философствования. Шаг в надбытийную сферу – уже вторжение в метафизику. Но начинаем мы с философии, как «любители мудрости» и приходим к тому, что в действительности первично, т.е. к метафизике и подлинному знанию, лишь минуя этот подготовительный этап.

Здесь существует различие между «философом» и «to sofon» (Гераклит). Тем, кто находится на подступах к мудрости и тем, кто уже её достиг.

Однако: «Тот, кто стоит только на подступах к мудрости, никогда ее не достигнет». (А.Дугин)

Восхождение – невозможно.

Вместо восхождения от философии к метафизике – сверхчеловеческий скачок сразу в метафизику. Только после него происходит спуск к философии.

Но спускается уже не тот, кто делал скачок. Спускается здесь-бытие.

Метафизика (не)возможна?

Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает само себя но он есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания со-стязателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

Макс Шелер «Философское мировоззрение»

Макс Шелер выявляет триаду мировоззренческих систем XIX столетия, признающих невозможность метафизики: позитивизм, неокантианство и историзм.

Возникший в 30–е годы XIX века классический позитивизм в лице своего основателя Огюста Конта отрицал познавательную роль метафизики (отождествляемой с философией). Конт видел исторический процесс, как движение от теологии к метафизике, и только потом – к позитивизму, как некоему пределу познания. Два позитивистских (крайне неудачных порождения) – сциентизм и физикализм имели сугубо рационалистический, а значит, антиметафизический вектор и являлись, по своей сути, абсолютным выходом в тупик. Эмпириокритизм, перенявший эстафету и фундаментальные принципы позитивизма, поставил перед собой задачу искоренить все «метафизические болезни». «Второй позитивизм», как ещё называют эту мировоззренческую систему, без угрызений совести можно свести к обострившемуся слабоу-

мию и принять к вниманию как деструктивный элемент, нивелирующий чистое познание.

Другая форма рассудочности – неокантианство – появилась во второй половине XIX – начале XX вв. Это течение мысли было сосредоточено на переоценке сущности метафизики и создании методологии познания «наук о духе». Основываясь на критическом переосмыслении концепции Канта – «вещи в себе», неокантианство занимало позицию трансцендентализма, постулируя утверждение, что предмет познания конституируется представлениями субъекта (но не наоборот). «Так называемое *неокантианство,* которое, как свидетельствует сегодняшнее состояние в области исследований творчества Канта, совершенно не поняло великого мыслителя, хотя и признавало метафизические вопросы в качестве вечных проблем разума, все же считало их теоретически неразрешимыми», – пишет Макс Шелер в своей работе «Философское мировоззрение». Хайдеггер отмечал однобокость подхода неокантианцев, которые видели в Канте лишь гносеолога, не принимая к сведению, что философ выходит за границы, положенные гносеологией – в область онтологии. Больше того, Хайдеггер называет Канта мыслителем, освободившим место для современной философии, репрезентацией которой становится экзистенциальная метафизика.

Историзм, зародившийся уже в конце XVIII в. и развивавшийся параллельно с философией истории, встал на путь отрицания метафизики, оставив, однако, религиозный аспект исторического мировоззрения. «Распяв» Бога в пространственно-временном континууме, историзм отказал ему в трансцендентности. Метафизическая парадигма уступила место естественнонаучной.

Шелер доводит своё утверждение «метафизика реальна» почти до аксиоматичности, признавая, за субъектом «обладание способностью в ядре своей личности обрести *живое причастие к* основе всех вещей». Философ выделяет три вида знания:

– Знание ради господства (над миром, человеком и т.д.): сюда относятся специальные позитивные науки, являющиеся фундаментом цивилизации Запада).

– Сущностное (образовательное) знание: «первая философия» Аристотеля с её доктриной о четырёх основных принципах бытия.

– Метафизическое (священное) знание: Шелер называет человеческое бытие (где человек предстаёт как микротеос) «первым доступом к Богу», а современную метафизику – мета-антропологией и «метафизикой акта». Здесь невозможно никакое «опредмечивание» Бога, что означало бы чистое идолопоклонство. Пусть к Богу может быть только Дионисийским. «Также и духовная *«личность»* человека – это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного *духа,* в котором коренится сущностная структура *объективного* мира», – пишет Шелер.

Истории известны парадоксальные фигуры, сочетавшие научное мировоззрение с магическим. К ним, в частности, можно отнести немецкого математика и астронома Иоганна Кеплера, проявлявшего большой интерес к теории гармонии сфер или Harmonice Mundi, гармонии мира. Труд с одноимённым названием Кеплер создавал почти тридцать лет, указав в нём на взаимосвязь между музыкальными тонами и расстояниями планет. Учёный утверждал, что душа человека может войти в резонанс с лучами света, исходящими от небесных тел (которые Кеплер считал наделёнными индивидуальной душой), поскольку в момент рождения она запечатлевает в своей памяти их конфигурации. Евгений Головин находил основания полагать современную науку продолжением чёрной магии, лишённой спиритуального аспекта: «Я имею в виду негативную магию слова, орфического посвящения и невыносимо эсхатологический хри-

стианский аспект – я имею в виду сведение необозримого многообразия мира и миров к борьбе добра и зла. Если убрать все это у Роджера Бэкона, Альберта Великого и Парацельса, то мы получим весь инструментарий современной науки. Самое поразительное, что Роджер Бэкон в свое время говорил, что очень многого можно добиться, работая с материей, если Бога заключить в атом, в материю. Он писал: «Если Бога заключить в атом, то можно взорвать Бога».

Загадка безумия Ницше

В своих черновиках Ницше приводит латинское изречение:
Serpens nisi serpentem comederit, non fit draco.
Змея становится драконом, только если съест змею.

В тех же записях встречается энигматическая апофтегма «бог убил бога».
Вопрос: кем, убивая бога, становится бог?

Ницше знал ответ.

Жертва

По Ницше, Сверхчеловек – победитель бога и ничто.
Не есть ли человек – их жертва?
Опасный вопрос имеет как минимум два опасных ответа.
Насколько ты безумен, чтобы получить оба?
Насколько ты безумен, чтобы мыслить о жертве? (3)

Тысячеглавый Человек
С тысячей глаз и тысячей ног
Он покрыл всю землю и вышел за ее пределы на десять пальцев
Этот Человек и есть все окружающее
Всё, что было, и всё, что будет…(4)

Пуруша-Сукта

Его как жертву кропили на жертвенной соломе,
Пурушу, рожденного в начале. Его принесли себе в
жертву боги…

Риг-Веда

Бог убил бога.
Но прежде чем стать жертвующим, обратился к жертве
С вопросом о сути жертвенности.
И услышал голос жертвы –
Свой голос услышал:
Бог убил бога.
Serpens nisi serpentem comederit, non fit draco
Бог становится миром, только если убьёт бога.



Луиджи Руссоло. Ницще и безумие, 1908

Примечания

(1) Др.– греч. τα μετα τα φυσικά – «то, что после физики»
(2) Guenon R. La metaphysique orientale. P., 1939.
(3) Во Второй Брахмане трактата «БРИХАДАРАНЬЯКА- УПАНИШАДА» акт сотворения обнажает свой потаенный смысл – творение есть «пища» бога, творение неумолимо влечёт за собой поглощение, пожирание. Божественный суицид воплощен в древнем ритуале жертвоприношения (Ашвамедха). «Все, что он произвел, он решил пожрать. Поистине, он поедает все, поэтому природа смерти – адити. Кто знает природу смерти – адити, тот становится поедателем всего, что существует, и все становится его пищей». Тот, кто убьёт бога, не будучи богом, станет поедателем и великой перманентно свершаемой жертвой. Убийцей бога становится тот, кто перестаёт быть частью Творения. Отпавший (по каким-то неведомым причинам) элемент. Нарушитель. Не воин, ввергнувший себя в сакральную теомахию, а дифференцированный Nihiladeptus, достигший подлинно трансцендентного.
(4) Ведический гимн «Пуруша-суктам».

Леонид Савин

ЧИСЛО НОЧИ

(РЕФЛЕКСИЯ НА ГЛАВУ «НОЧЬ И ЕЁ ЛУЧИ» КНИГИ АЛЕКСАНДРА ДУГИНА «РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И ЕГО ДУБЛЬ»)

Утреннюю зарю бережет Ночь, дабы наступил День.

Мартин Хайдеггер

Можно неопровержимо утверждать, что первообразом вещей в духе Создателя является число. На это указывает привлекательность и красота, которые присущи всем вещам и состоят в соразмерности, а последняя в числе.

Николай Кузанский

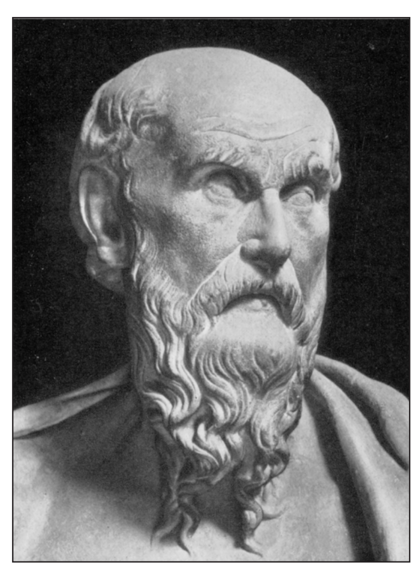
И блистающий ум ты оставил, и знание сущих
Ночи ради бессмертной, которой нельзя называть.

Дионисий Ареопагит

В главе «Ночь и ее лучи» своей книги «Радикальный Субъект и его дубль» Александр Дугин предлагает составить особый словарь ночи, чтобы лучше понять сущность этого явления. Попробуем продолжить экскурс познания этой стихии, имеющей

первостепенную связь с основами Бытия и Первопричины. И хотя блистание божественного мрака не позволит нам вперить свои очи в абсолютный центр, мы дерзнем хотя бы сделать несколько шагов по направлению к его предикатам. Совы Минервы, вылетающие на охоту в полночь, будут помогать нам в этом.

Гесиод в своих теогониях так описывает происхождение ночи. «Перво-наперво возник Хаос, а затем широкогрудая Гея (Земля). Из Хаоса родились Эреб (мрак) и черная Ночь, а от Ночи произошли Эфир и Денница, которых она родила в, зачав от Эреба» (1). Орфические теогонии повествуют о том, что «всевещая богиня Ночь, амбросиальная кормилица богов, прорекла Зевсу все, что ему было положено совершить… Уран является сыном ночи» (2). Итак, ночь первичнее дня, как и мрак первичнее света. Если заря и эфир порождены ночью, то имплицитно предполагается, что ночь по своей сути благая, так как ее плодами являются такие первостепенные и важные в сознании любого человека феномены. Отчего тогда появились такие выражения как, например, «злодейка ночь»? Почему многие странные и ужасающие мистерии древних культов проходили именно ночью? Пока оставим это и вернемся к взаимосвязи земли и ночи через аспект плодоношения. Вспомним Ксенофана, Ницше, русские былины, восхваляющие Мать-сыру Землю. Все это есть в статье у Дугина. Оговоримся, что философско-поэтические воззрения на то, что женскому началу Земли нужно мужское начало неба возникли не сразу, и далеко не везде получили распространение, кроме того, в различных культурах есть упоминания о самодостаточности женской стихии для воспроизводства потомства. Подтверждение этому примордиальному андрогинату мы найдем у древних философов, но если посмотрим на исследуемую тему с несколько иной точки зрения – через числовой эквивалент. Но прежде мы должны отметить связь света и даже солнца с ночью и землею. Это не противоположности, как некоторые могут ошибочно полагать. Платоническая философия определяет солнце не только как источник света,



но и как источник плодородия (3). Если отталкиваться от того, что свет вторичен, можно предположить, что это лишь внешнее проявление скрытого источника. Недаром многие определяли центр солнца как некую черноту (4). У Гастона Башляра есть немало пассажей, связанных с ночью, тучами и их ассоциативными рядами. Французский философ приблизился к этой проблематике вплотную, указав, что «в туманности, создающей миры, безмолвно мыслит ночь» (4). У Дугина был интересный пассаж о сырых небесных облаках (5). Ныне мертвые языки, такие как древнегреческий и латинский хороши тем, что позволяют не только структурировать феномены и термины, но и обнаруживают глубинную связь между, казалось бы, совершенно разными вещами. Не только слово Nebula означало туман (6). Nimb – это тоже туман, облако и дождевая туча. Остальные значения сего слова – это ветер, ураган, внезапное бедствие, множество, масса. Лишь шестым пунктом стоят понятия, к которым привыкли мы – ореол и нимб (7). Разве можно было лучше передать одним словом одновременно и божественное сияние и игру воздушных потоков с водными парами, и их совместную внезапную агрессию? Кстати, у римлян был такой предмет в форме кувшина с отверстиями, через которые лили благовония. Он тоже назывался нимбом. Не только через поэтические образы проницательные философы выводят нас к взаимосвязи вещей, психологии и подсознательному. Есть еще этимология,

дебри которой не менее интересны и поучительны. Теперь же, как мы и обещали, перейдем к числам.

«Поскольку числа отражали первопричину и суть вещей, не только геометрические фигуры, но и элементы космического мироустройства также имели свои числовые эквиваленты», – писал Филолай.

Филолай утверждает, что девятке соответствовала Земля, тогда как за десяткой пифагорейцы закрепляли особую планету – антиземлю (8).

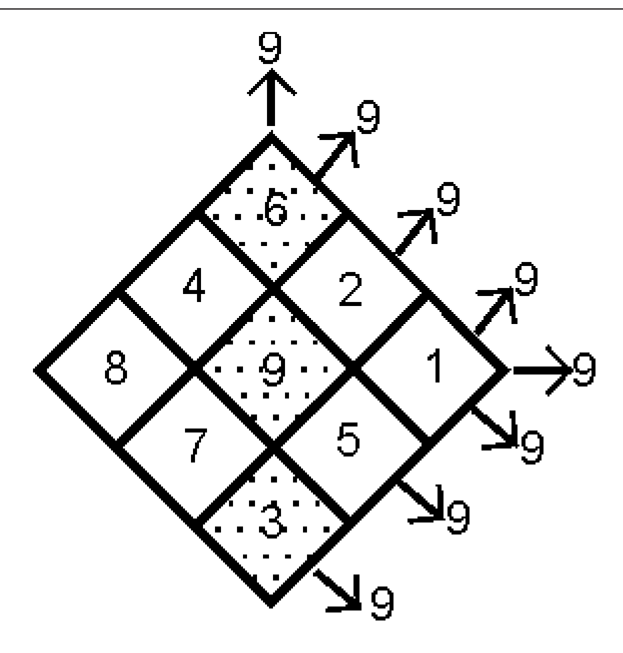
Его выводы основаны на пифагорейском учении, так как в нем тройка символизировала плоскость (землю), следовательно, можно предположить что девятка, являясь квадратом, представляла собой плоскость иного, более высокого качества. Условно назовем это символом Ночной Земли. Пифагорейское учение о числах отводит девятке особую роль. Девять является первым нечетным квадратом и, соединяясь с единицей, формирует единицу высшего порядка (десятку) знаменующую собою полноту числа. У неоплатоника Ямвлиха в «Арифметической теологии» девятерице (по древнегречески – «эннеас») придается довольно много значений. Придавая ей такие эпитеты как «беспорочная», «уподобление», «единомыслие», «совершенная», «целеполагающая», «далекомечущая», Ямвлих утверждает, что девятерица является характеристикой Геры, супруги Зевса, хотя и говорит о других божествах, веществах и пространственных качествах, таких как горизонт. Гера, хотя и являлась относительно новым олимпийским божеством (причем, третьей по счету спутницей Зевса!), она была связана именно с хтоническими силами. Даже рождение чудовища Тифона связывают в некоторых случаях с Геей, а в других с Герой, что стало возможным благодаря ее прикосновению к земле (9).

С учетом этих занятных коннотаций, перейдем к следующим числовым эквивалентам. Немецкий философ Эрнст Юнгер в своих дневниках приводит любопытное наблюдение, возникшее во время его беседы с Гарри фон Йеинзеном о числах. Ког-

да речь дошла до восьмерки, Юнгер вспомнил, что Кюкельгауз ранее обратил его внимание на тот факт, что во многих языках число восемь с добавлением отрицания в виде звука «н» дает слово обозначающее «ночь»: nox, night, nuit, notte и т.д. Значит, ночь – это не-восемь. А что же тогда? Здесь нужно обратиться к нашей знакомой при-Земленной девятке. С девяти начинался новый отчет, и этимологическая связь между словами «новый» и «девять» очевидна. Однако глубинная связь сохраняется между определенной группой слов – «ночь», «ничто» и «новый». Месяц ноябрь тоже относится к этой группе (он по порядку будет девятым, так как у римлян отсчет начинался с марта – месяца, посвященного Марсу, богу войны). Октябрь, хотя и означает «восьмой», является первым месяцем, следующим после осеннего равноденствия, попадающего на третью декаду сентября, когда ночь становится длиннее дня.

Также Юнгер обращает внимание на то, что ранее, а у некоторых народов и сейчас, существует четверичная система счисления – четыре пальца на одной руке плюс четыре на другой, а девятым, новым пальцем являлся большой (10). Плотин упоминает высказывание Платона о том, что «люди пришли к понятию числа благодаря наблюдению за сменой дня и ночи, поставив мышление чисел в связь с инаковостью вещей» (11). Подобные наблюдения не могли не оставить след в размышлениях о первопричине мироздания и связанных с ним феноменов, вынуждая разрабатывать учения о числах, связанных с пространством, временем и стихиями.

Например, в восточной традиции и восемь и девять являлись числами довольно важными. Не случайно вся система гадания в И-Цзин построена на восьми триграммах, а в буддистской культуре восьмерка имела ряд значений, центральных для этой религии. Интересно, что в китайской традиции девятка выражается черным цветом и тишиной – типичными атрибутами ночи, хотя, являясь нечетной, относится к мужскому началу Янь. В более бытовых традициях число девять



тоже играло значительную роль. В Монголии оно связано с традицией «мэнгэ голлох», – эта система охватывала цикл из девяти лет, где каждому году соответствовали определенные родимые пятна. Существовал особый обряд «очищения родимого пятна», а время для его проведения устанавливали астрологи (шаманы). Для церемонии символического переноса несчастья требовалась земля, взятая с девяти гор, а также девять черных и девять белых камней (12). Нужно отметить, что у монголов самым опасным возрастом считался 81 год и чтобы его «перепрыгнуть» тоже проводили специальный обряд. Значит, девять несет в себе не только связь с полнотой, но и определенную угрозу, связанную со смертью. А то, что смерть во многих традициях является эквивалентом ночи, ясно и без дополнительных разъяснений.

Но помимо последовательного счета цифры имеют еще и пространственную кодификацию и у монголов 9 была связана с

понятиями о Небе. В эпических произведениях бурят при описании строительства жилища говорится:

«Верхние окна вырубили –
Множество окон,
Чтобы они девять гурум-небес просматривали» (13).

Кстати, у Чингисхана было девять телохранителей, его знамя имело девять бунчуков. У ряда тюркских народов существует обычай дарить девять подарков. А у народов Сибири, исповедующих шаманизм, божества выступали в группах по девять: девять дочерей есть у божества зари Солбон-тэнгри, девять сыновей у небесного кузнеца Божинтоя, братьев-божеств войны Далха тоже девять. Всего же высших небесных богов-тэнгри девяносто девять. Ряд народных обрядов монголов тоже связан с числом девять. Ритуал «Ес барих» состоит из девятидневного приготовления к большому жертвоприношению. В качестве подарков спутники жениха привозили девять видов жертвенной пищи к юрте невесты. Ряд монгольских ритуальных предметов тоже обязательно имеет явно выраженную связь с девяткой. Нужно отметить, что у монголов и сейчас применяется лунный, а не солнечный календарь, а луна относится к ночной стихии.

На Руси (например, есть точные сведения об олонецких и костромских землях) при народных обрядах, в основном связанных с врачеванием, тоже зачастую придерживались числа девять (окатили «водой с девяти веретен»: то есть с девяти колодцев-воротов – по числу девяти крылатых сестер лихорадки, а иных купали в воде, собранной с девяти рек).

Даже в чисто схоластических изысканиях будет обнаружено, что девятка не так проста, как может показаться на первый взгляд. В исследовании, посвященном саморепликации цифр девятка имеет особые качества, так как при сложении с 9 каждая из всех остальных цифр не теряет своей индивидуальности. «Обычное арифметическое сложение оставляет весьма глубо-

кий след. Если сложить цифры 5 + 9 = 14, но ведь 1 + 4 = 5, т.е. суть числа-суммы равна исходному числу. Аналогично имеем 7 + 9 = 16, где сумма 1 + 6 = 7! Даже самосложение 9 + 9 = 18, т.е. снова 9» (14).

Некоторые видят в изображении цифры девять комбинацию ноля и единицы. Ноль – это вообще большая отдельная тема. Понятие об этом числе попало в Семиречье и античное Средиземноморье из Индии, что произвело определенную революцию в сознании древних философов. Изображение этого числа в виде круга неслучайно, так как отражает именно метафизику манифестационизма с его космическим круговращением, арабы же и сейчас используют точку для обозначения этой цифры. Интересно, что индийские цифры, которыми мы пользуемся, несколько отличаются от арабских, однако изображение девятки у них практически одинаково. Справедливости ради нужно отметить, что арабы, скорее всего, позаимствовали графическое изображение девятки у эллинов, где эквивалентом этой цифры была буква «фита» (φ).

Продолжим дальше математические опыты. Если умножить любую цифру на девять, в результате сумма получившихся чисел всегда будет равна девяти! Магический квадрат Пифагора также состоит из девяти секторов, а при особом расположении цифр, когда в середину квадрата помещена девятка, сумма линейных цифр также будет равна девяти.

Подобные вычисления активно использовались в каббалистике, о чем написано немало книг. В «Тикуней Зохар» говорится об операции суммирования цифр для того, чтобы привести их к одному числу. Она носит название «миспар катан». Если взглянуть на древо Сефирот, можно обнаружить, что десятая сефира (звучит почти как «цифра»!) как бы оторвана от остальных девяти, но девятая является связующим звеном с нею. Поэтому в каббалистике девять символизирует связь между мирами. Как уже было указано, девятка несет в себе десятку. Связь этого числа со сроком беременности не могла быть упущена из

виду нашими предками. «Девять – кто это знает? Девять – это я знаю: Девять – это девять месяцев беременности…» – так поется в одной из древних пасхальных песней. У евреев при праздновании Пейсах поется аналогичная песнь. Естественно, что материнская утроба символизируется с ночью. Ряд инициатических и календарных обрядов был связан с нахождением в каком-то темном месте (пещера или пространство храма), после чего по завершении девяти дней выходили наружу или зажигали свет.

В общем, девятка символизировала одновременно начало и конец.

Любопытные коннотации мы можем обнаружить и в различных герметических традициях. Например, девятый аркан Таро означает отшельника, т.е. интеллект, развиваемый в одиночестве. А жизнь отшельника по своему качеству означает новую жизнь вне мира, целью которой является познание Бога. Девятку также именовали числом Сфинкса и тетрапентадой (4+5).

Теперь, что касается табу, которое могло быть связанным с настоящим именем ночи. Порывшись в этимологии древнеславянских текстов, можно обнаружить такое слово как «зга». Существует даже выражение «Не зги не видно». Есть версия, что это слово и обозначает саму ночь, по крайней мере, наши предки так ее и называли. И было вполне естественным, что из-за такого атрибута как мрак, невозможно было увидеть другое сущностное качество – згу. А само слово ночь, несмотря на звуковое сходство со многими другими языками, на Руси произошло от сочетания слов «не» и «очи» – русские называли ночь временем «не видущим» (15). Отметим, что в латинском языке слова «глаз» и «взгляд» и их синонимы – это oculus, а слово «восьмой» – octis.

Мы пропустим исследование таких атрибутов ночи как тьма и мрак, так как об этом достаточно глубоко написано в апофатическом и мистическом богословии Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника (16).

Укажем лишь в связи с Христианской Восточной церковью на один момент, который тоже вряд ли является простым совпадением. В цикле православного богослужения есть особая часть – это девятый час. Во время оно отчет ночного времени считался по четырем стражам, по три часа каждая. Считается, что третья стража заканчивалась в три утра (по современному исчислению), и это как раз является завершением девятого часа. Но девятый час особенный потому, что именно в девятом часу распятый за нас Исус Христос, возгласив, предал Богу Отцу душу, сделавшись совершенной жертвой за людей. Христос стал той связью с Богом отцом, о которой вопрошали древние мудрецы, и принять которого необходимо для того, чтобы войти в Царствие Небесное.

Примечания

(1) Фрагменты ранних греческих философов. Т.1. – М.: Наука, 1979. С. 35
(2) Там же, С. 46.
(3) Платон. Государство, 508а– 509ь.
(4) Bachelard Gaston. La Terre et les Reveries du repos. Paris. P.22. Башляр Гастон. Греза о воздухе. Опыт о воображении движения. – М.: Изд– во гуманитарной литературы, 1999. С. 265
(5) Дугин Александр. Радикальный субъект и его дубль. – М.: Евразийское движение, 2009. С. 214
(6) А при смене последней гласной на «о» это слово означает негодяя и мошенника! – Л.С.
(7) Д Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2003. С.208
(8) Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1 – М.: Большая Российская Энциклопедия,1998.
С.276
(9) Дворецкий И.Х. Латино– русский словарь. – М.: Русский язык, 2000. С. 512
(10)Юнгер Эрнст. Годы оккупации. – СПб.: Владимир Даль, 2007. с. 357–358.
(11) Плотин. Эннеады. Т.2. – Киев: Уцимм– Пресс, 1996. с. 149.
(12) Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. с. 95.
(13) Нанзатов Б.Н., Николаева Д.А. Пространство в традиционной культуре

монгольских народов. М.: Восточная литература РАН, 2008. С. 49.
(14) Корнеев А.А. Правда о саморепликации цифр.
(15) Полный церковоно– славянский словарь. Под ред. Дьяченко Г. – М.: Отчий дом. С. 357
(16) См. работы «О божественных именах» и «О мистическом богословии» в книге Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: АСТ, 2001.

СЕКЦИЯ V

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА

(СЕМИОТИКА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА)

Модерн, Постмодерн и интегральный традиционализм
Контринициация как семантический концепт
Монархический легитимизм в эпоху Постмодерна
Беларусский миф как мистический ноктюрн
Конструирование «традиции» в философском дискурсе
Традиционализм и нонконформизм в условиях Постмодерна
Модусы мифологического сознания
Гностический проект современности
Конец метафизики и темпоральность истины
Традиционалистское прочтение ленинизма
Речь и Традиция

СЕКЦИЯ V. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА (СЕМИОТИКА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА)

(вводные тезисы)

1. Проблема языка – одна из основных силовых линий в философии XX века. Есть все основания применить ее и к традиционализму.

2. Будем сразу исходить из допущения, что традиционализм оперирует не с просто уже существующими языками (какими являются, например, религиозные и метафизические традиции), выступая как своего рода искусственный и чисто технический метаязык, но сам является языком.

3. Если традиционализм есть язык, то у него есть система своих денотатов-коннотатов. С коннотатами понятно: если рассматривать традиционализм как текст, то обзор этого текста (классиков – Генон/Эвола, комментаторов и продолжателей) даст нам коннотативную структуру.

4. Каково денотативное множество традиционализма? Марк Сэджвик в своей книге «Против современного мира» выдвигает гипотезу, что Генон почерпнул концепт Sophia Perennis в возрожденческом платонизме. Отсюда Примордиальная Традиция, дополнившая платонизм индуистскими моментами (Шанкара и полярная география Тилака – Тилак через Вирта и прямо повлиял и на Эволу). Расширяя эту гипотезу можно сказать: денотативное множество традиционализма как языка есть денотативное множество платонизма, а точнее, неоплатонизма. Чем был неоплатонизм II– VI веков? Не религией, хотя и не против

религии. Не философией, хотя и с опорой на философию (но какая философия в «Халдейском оракуле»?!). Не сектой, но и сектой. Не политической организацией, но большое внимание уделяя нормативной идеальной политике. Этот неоплатонизм жил параллельно официальным теологиям в Средневековье (герметизм, эзотеризм, ордена), а затем вспыхнул в Возрождение. Аль-фаласафа, ат-тасаввуф и Ишрак – его проявления в исламском мире. Меркаба– гнозис, рейнский хасидизм и Каббала – в иудейском. Современный традиционализм есть неоплатонизм. Денотативное множество традиционализма и неоплатонизма совпадают.

5. Но что это за множества? Прояснили ли мы их суть? Чтобы прояснить, необходимо пройти опыт обозначаемого. По Августину, речь предполагает сигнификационный пакт. Его можно заключить с людьми и с другими сущностями. Этот сигнификационный пакт создает эмпирическое множество обозначаемого. В религии этот пакт заключается с Богом. В Новое время (по Б.Латуру и Т.Куну) – между людьми в серии социальных ритуалов (см. описание Латуром социальной природы открытий вакуума или микробов Пастера). А с кем в традиционализме? Здесь структура пакта и соответственно опыта денотата чрезвычайно сложна. Можно сказать (условно), что речь идет о разрывании вуали, о радикальном броске «от». То есть пакт заключается с собственной волей к трансцендентному, к преодолению, к выходу за грань. Эвола называл того, кто прошел опыт и заключил пакт «дифференцированным человеком». Сохраварди говорил о «братстве отдельных, дифференцированных». Денотативное множество традиционализма (неоплатонизма) коренится в волевом и радикальном и травматическом прорыве к метаструктурам. В этих метаструктурах есть опыт, но нет того, кто его испытывает, и нет того, что является объектом опыта. Иными словами, денотаты традиционализма таковы, что в них теория строго совпадает с праксисом. Можно назвать это формой ради-

кального познания, познания, обращенного к корневой реальности напрямую.

6. Генон обращался к Примордиальной Традиции. У Сохраварди мы находим концепт «причастности к общности сакины (шекины)». Эти понятия обозначают специфическое семантическое поле, где развертывается радикальный опыт. И в этой особой изолированной среде коннотат сливается с денотатом. В этом слитии и реализуется сигнификационный пакт традиционализма.

7. Отличие геноновского традиционализма от неоплатонизма в том, что Генон обращается к Востоку. Он относится к индуизму, даосизму или буддизму как традиционалист (либо рассматривая языки этих традиций, как субституты тех эмпирических реалий, с которыми Генон знаком в лоне своего освоения денотативного множества). Но он не навязывает своих (неоплатонических) проекций Востоку, а деконструирует Восток, вычленяет в нем метаструктуру и дополняет западные и монотеистические неоплатонические пласты новыми, восточными. В результате мы получаем расширенный неоплатонизм, который не объясняет восточный эзотеризм через западный, но расширяет западный за счет восточного, и далее объясняет и то, и другое с позиций расширенной модели.

8. Итак, традиционализм можно считать *расширенным неоплатонизмом*. Такого рода попытки были в Индии, и целый ряд систематизаторов (тот же Шанкара, Патанджали или кашмирские шиваиты), строили обобщающие интегральные модели, позволяющие найти соответствия между различными школами, терминологиями и структурами конкретных школ, учений, направлений. В Иране нечто аналогичное лежит в основе школы Ишрака. У Сохраварди мы видим шаги по включению в систему обозначающих зороастрийскую традицию и ее нотации. Генон выдвигает самую масштабную модель расширения.

9. Тут встает вопрос: чем это отличается от теософизма, оккультизма и сегодняшнего нью-эйджа? Претензии на синкре-

тизм или синтез те же самые… Проведение демаркационной черты между традиционализмом и неоспиритуализмом была постоянной заботой Генона и отчасти Эволы. Они выдвинули целый ряд критериев. Самое главное – в денотативном множестве и в радикальном опыте. Неоспиритуалисты имеют дело не с метаструктурой, но с ее хаотическим симулякром. Их опыт включает в себя человеческое и его ближайшее окружение, тогда как традиционалист сразу, с первого шага, начинает двигаться во внечеловеческом измерении. Традиционализм и нью-эйдж оперируют с *разными* денотативными множествами.

10. Неотрадиционализм должен постоянно держать в центре внимания проблему денотата. Это главное сегодня (и всегда). Опыт денотата – постоянная проверка корректности того, что традиционалист утверждает или делает. Традиционализм, перефразируем Эволу о магии, это чисто опытная дисциплина. Она требует интеллектуальной интуиции, которая при этом должна подтверждаться конкретикой эмпирической встречи с денотатом. А эта встреча всякий раз фульгурантна. В этом смысле можно поставить задачи:

1) обострить внимание на радикальность опыта традиционалистского познания («рассветного познания» по Сохраварди);

2) снова и снова проводить жесткую грань между традиционализмом и неоспиритуализмом (издания переводов Генона в неоспиритуалистском издательстве – наш общий позор);

3) оперативно переосмыслить неоплатонизм и переместить центр тяжести к нему, вместо «эзотеризма», дающего повод соскользнуть в «нью-эйдж»;

4) реанимировать интернациональное и интерконфессиональное «братство отделенных» («ихвани таджрид»), как среду сигнификационного пакта и локализацию диспозитива выхода к денотатам;

5) сосредоточиться на денотативном множестве эсхатологического дискурса и реконструировать традиционалистскую

модель «конца времен» (включая опыт столкновения с его денотативными узлами).

Петр Петровский

МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В ФИЛОСОФИИ ИНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Одним из главных вопросов современной философии является вопрос о соотношении Модерна и Постмодерна, как этапов развития техногенного общества и как парадигм философского мышления конца XX – начала XXI вв. Одним из способов решения данной проблемы может быть анализ этих этапов и парадигм как бы извне, с точки зрения такого направления философской мысли, которое равноудалено как от Модерна, так и от Постмодерна. Выбранной точкой извне будет являться философия интегрального традиционализма.

Интегральный традиционализм как тип философского дискурса представляет собой уникальную модель. Он выбрал своим объектом рефлексии формы религиозных традиций, основанных на принципе сакральности. Но данной позицией интегральный традиционализм не ограничивается. Рассматривая Традицию как образец, это направление философии берет на себя функцию декодера языка Традиции, приспосабливая его к пониманию современности. Эта интеллектуальная операция открывает новую модель мира, где структуры сакрального объясняют весь свод мироздания традиционного общества. Традиционалистский нарратив иллюстрирует все своеобразие мира Традиции, не имеющего аналогов с современностью. Он объясняет невозможность понимания картины мира Традиции при помощи модели мира современности. Именно это открытие традиционализма являлось переворотом, повлекшим за собой

новые подходы в изучении первобытного общества и истории религий в XX в. Многие явления современности предстали в новых ракурсах и открыли непонятые до этого элементы структур сакрального. Главной идеей в традиционалистском дискурсе для нас является специфическая удаленность традиционализма как от самой Традиции так и от современности. Это объясняется тем, что интегральный традиционализм, рефлексируя с позиций Традиции, является сугубо современным явлением, но при этом он полностью противопоставляет себя современности и рассматривает ее с точки зрения Традиции. Этот феномен интегрального традиционализма А. Г. Дугин назвал «свободой от парадигмы» (7, с. 595).

В данной статье понимание парадигмы несколько расширено по сравнению с классическим определением Т. Куна. Парадигма рассматривается в своей сверхобобщающей функции, разработанной постгенонистской школой интегрального традиционализма, как законченная в самой себе фундаментальная организация мысли. Как обширный комплекс непроявленных установок, предопределяющих саму манеру понимания и рассмотрения природы реальности, которые могут в оформленной структуре порождать многообразные философские, научные, религиозные, мифические и культурные системы и комплексы, и имеющие как внешние различия, так и общий знаменатель.

Какие возможности дает подход «свободы от парадигмы»?

Во-первых, «свобода от парадигмы» открывает путь к беспристрастному пониманию самой парадигмы, когда мы реально можем заглянуть «по ту сторону», рассмотреть невидимый корень, открыть новое начало. Это даст концептуально иной подход, открывающий каузальные связи самой парадигмы и объясняющий природу фазового перехода между парадигмами.

Во-вторых, «свобода от парадигмы» дает возможность рассмотреть, отрефлексировать, а также выявить причину этого фазового перехода через структуру предыдущей парадигмы.

С данной позиции можно, на наш взгляд, решить проблему соотношения Модерна и Постмодерна.

Для этого мы обратимся к концепции парадигм Рене Генона. Данная концепция предполагает выделение четырех парадигм: парадигма Традиции, псевдотрадиции, антитрадиции и контртрадиции. Дадим краткую характеристику каждой парадигмы при помощи выделения основных структурных элементов: отношению к времени, пространству, человеку.

Парадигма Традиции является у Генона эталонной, ибо имеет своим источником сакральное, абсолютное начало. Именно эманация сакрального из абсолюта и создает проявленность времени, пространства, человека. Но проявленность не имеет качеств абсолютности и ограничена своей природой. В связи с этим проявленность имеет склонность к деформациям и отклонениям от собственного начала, что приводит к перерождениям либо к возвращению в лоно абсолютного начала. В этой картине мира время выступает в качестве цикличного (индуизм) или линейного (христианство, ислам, иудаизм) процесса. Мирча Элиаде пишет: «Это, необычайное, «сакральное» время, когда обнаруживаются явления новые, полные мощи, и значимости. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще, заново присутствовать на спектакле божественных творений, вновь узреть сверхъестественные существа и воспринять их урок творчества…» (10, с. 24).

Мир не просто деградирует, он проходит стадии, от одной абсолютной точки рождения до второй точки возвращения. Эти две точки имеют между собой отношение антиномии, проявление одной сущности в разных ипостасях. Пространство в данном времени наделено сакральными чертами как творение абсолютного начала. Интуитивное восприятие пространства и времени открывает путь к великому созиданию, которое является ритуалом, открывающим понимание сакрального. Человек в этом сакральном есть его часть, его «образ», «творение»: «Человек по-настоящему становится человеком, тогда, когда со-

прикасается со священным знанием, когда становится похожим на Бога» (11, с. 82).

Именно сакральность, сверхматериальность определяет парадигму Традиции, дает понять ее основные характеристики.

Парадигма псевдотрадиции имеет качество пустого внешнего воспроизведения основ парадигмы Традиции. Пространство и время утрачивают то понимание, которое закладывалось в Традиции, и находят новое обоснование в пустом автономном существовании, не связанном с абсолютным началом сакрального. Это специфический деизм, где Бог покинул мир как свое создание, оставив его самостоятельно существовать без какого-либо вмешательства.

Первыеросткиданнойпарадигмыпоявилисьещевантичности. Ее представителями стали последователи атомистской школы Левкип и Демокрит. Согласно Генону эти мыслители сделали настоящую революцию, в которой по средством приравнивания бытия и небытия, произвели деконструкцию органической, целостной, метафизической картины на атомы, изменяющие свои собственные характеристики не согласно качественной, а согласно количественной природе. Достижением атомистов стало введение дефиниции «ничто», отличавшейся от античного понятия небытие отсутствием дуальной корреляции с бытием. Таким образом, ничто имело в своей природе независимое существование, обладающее возможностью предоставления собственной среды обитания различным телам. Это привело к ситуации, где бытием для различных тел стало не бытие, а ничто, выполняющее своеобразную симуляцию онтологии в концепции псевдотрадиции.

Парадигма антитрадиции уже является открытым, прямым и законченным отрицанием парадигмы Традиции. Сакральное начало как таковое не существует. Вместо него утверждается разум. Священное время и пространство измеряются материальными дефинициями и характеристиками, которые направлены на развенчание мифа сакральности. В то же время данная

парадигма имеет большое количество рудиментов и пережитков парадигмы Традиции, которые выражаются в желании сохранить метафизическую картину мира. Элиаде констатирует: «И действительно, марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, – не что иное, как миф о Золотом веке, который по многочисленным традициям характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианской и иудеохристианской идеологии: с одной стороны сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между добром и злом, который легко сравнивается с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого» (10, с. 173). Генон, в свою очередь подчеркивает: «Это настоящие идолы, божества некой «светской религии», которая четко не определяется, но, тем не менее, она обладает весьма реальным существованием» (2, с. 56).

Как видно парадигма антитрадиции есть отрицание парадигмы Традиции, всей ее структуры и принципов. Но антитрадиция еще не лишена методологической базы Традиции, а многие ее элементы скалькированы с традиционных.

Парадигма контртрадиции есть не просто отказ либо отрицание парадигмы Традиции. Это специфический антипод, перевертыш. Если антитрадиция выставляет сущностным первоначалом материальное, то контртрадиция создает свой альтернативный нематериальный (виртуальный) мир. Главным концептуальным элементом контртрадиции является создание альтернативной и полностью противоположной модели мира, той, которая была характерна для парадигмы Традиции. Тут выплывают подобные сакральным структурам, имеющим свои каузальные связи «не со сверхчеловеческим началом абослюта, а с инфрачеловеческим подсознанием, теллурическим началом» (4, с. 618).

Тем самым контртрадиция – это альтернатива, полностью избавленная от рудиментов Традиции, чистая, суверенная, самодостаточная парадигма.

На основе данного анализа можно выделить три характерные черты самозаконченной парадигмы. Во– первых, это полное отрицание любого другого, альтернативного проекта, его тотальная и бескомпромиссная критика. Во– вторых, это создание собственной модели мира. И в– третьих, рефлексия над ней, и ее развитие по сравнению с парадигмой Традиции.

В сущности парадигмы псевдотрадиции, антитрадиции и контртрадиции в концепции Р. Генона, с определенной точки зрения отражают этапы процесса модернизации западноевропейского общества с XVI по XX вв. Этот процесс начался в эпоху Реформации и достиг своих границ в конце XX века. Так парадигма псевдотрадиции явно несет в себе критику Реформации и раннего Просвещения как великих проектов модерна. Парадигма антитрадиции критику позднего Просвещения и марксизма, а концепция контртрадиции критику философии XX в.

В связи с вышесказанным возникает вопрос: является ли Постмодерн самостоятельной парадигмой либо продолжением парадигмы Модерна?

Постмодерн как явление, на основе проведенного исследования, может быть подвергнут критике в качестве самодостаточной парадигмы. Жан– Франсуа Лиотар так характеризует Постмодерн: «Постмодерн помещается не после модерна и не против него; он уже содержится в Модерне только скрыто» (1, с. 131). Почему идеолог Постмодерна дает ему столь несамодостаточную роль?

С момента своего появления модерн (парадигма антитрадиции в терминологии Р. Генона) вел борьбу против рудиментов парадигмы Традиции внутри собственной структуры. Мирча Элиаде и Карл Густав Юнг в своих работах определили довольно большое количество сохраненных элементов Традиции

в современном мире. Многие философские системы Модерна имели в своей сущности традиционную структуру (дерево в понимании Делеза), которая затрудняла воплощение манифестов Модерна. Потребовался радикальный методологический переворот для выхода на новый уровень. В нем немалую роль сыграла деконструкция наиболее архаических составных частей философских рефлексий Модерна, которая проявилась в виде постмодернистского дискурса. Постмодерн не поставил под сомнение манифесты Модерна, но стал нонконформистским корректором методов их осуществления. Тем самым эта специфическая корректировка, фундаментализация и выход на новый уровень проекта Модерна является всего лишь одним из его составных дискурсов. Концепции Юма, Канта, Бергсона и Ницше прочно легли в основу философствования Делеза, идеи Маркса и Фрейда глубоко укоренились в творчестве Бодрийяра. Современные постмарксисты Лакло и Муфф солидарны с убеждением о «незавершенности проекта Модерна» (антитрадиции в терминологии Р. Генона) и убеждены в необходимости избавиться от эпистемологической перспективы Нового Времени, как архаической, непригодной для понимания новых форм мышления. Постмодерн следует воспринимать именно как констатацию кризиса одного частного проекта в рамках Модерна – просвещенческого проекта самообоснования (9, с. 25). Вольфанг Вельш в свою очередь замечает: «Постмодернистским его можно было бы назвать лишь в том смысле, что после великих инноваций этого модерна и после преодоления болезненных возвратов к старому и всяческих сужений стало теперь возможным приступить к широкомасштабному развертыванию подобного плюралистического модерна» (1, с. 133).

Тем самым при помощи подхода «свободы от парадигмы» можно констатировать принадлежность Постмодерна к интеллектуальным рефлексиям парадигмы Модерна (антитрадиции). Данные выводы основываются, во-первых, с тем, что направление развития мысли от парадигмы Традиции к ее тотальному

и полному антиподу контртрадиции не завершено и современные проекты имеют довольно большое количество рудиментов парадигмы Традиции. Борьба с архаическими пережитками является на данный момент основной, ибо даст возможность достигнуть поставленных задач проекту Модерна. Во-вторых, Постмодерн не отказался от фундаментальных постулатов Модерна. Все критические рефлексии касались рудиментов предыдущих домодернистских парадигм, скрыто существовавших в Модерне, и носили очищающий характер. В-третьих, Постмодерн не создал своей программы взамен модернистской.

Библиография

1. Вельш, В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / Волфанг Вельш, пер. с нем. А. Б. Григорьева // Путь: международный философский журнал, № 1, 1992, с. 109– 136.
2. Генон Рене. Восток и Запад. / Рене Генон; пер. с франц. Т. Б. Любимова. – М., 2005.
3. Генон Рене. Очерки о традиции и метафизике http://www.traditionallib.narod.ru/guenon/guenon.htm.
4. Генон Рене. Царство количества и знамения времени // Генон Рене. Кризис современного мира / Рене Генон; пер. с франц. Т. Любимовой – М., 2008, с. 493– 712.
5. Грицанов А. А. Жиль Делёз / А. А. Грицанов. – Мн., 2008.
6. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин – М., 2002.
7. Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А. Г. Дугин – М., 2009.
8. Рене Генон / Авторы– сост.: А.А. Грицанов, А. В. Филиппович. – Мн., 2010.
9. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. / Владимир Фурс. – Вильнюс, 2006.
10. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде пер. с франц. 3– е издание – М., 2005.
11. Eliade Mircea. Sacrum i profanum / Mircea Eliade, przekład z niemieckiej Roberta Reczke – Warszawa, 1999.

Виктория Харкевич

КОНТРИНИЦИАЦИЯ КАК СЕМАНТИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ

В современном секуляризованном обществе, где проявления постмодернистского дискурса приводят реальность в упадок и создают специфический семантический концепт очень сложно отстоять онтологические принципы коммуникативных проявлений.

Контриинициация является довольно широким понятием. Она как семантический концепт имеет антионтологическую структуру, где ничто доминирует над идеалом, а символ заменяется кодом.

На примере работ французского философа Рене Генона можно увидеть зарождение нового этого коварного явления. Белорусский философ Пётр Петровский на основании анализа работы Генона «Царство количества и знаки времени» выделил четыре сверхобобщающие парадигмы.

1. Парадигма Традиции
2. Парадигма Псевдотрадиции
3. Парадигма Антитрадиции
4. Парадигма Контртрадиции

Парадигма Традиции

Генон понимает данную парадигму через феномен Сакральности, который формирует все уровни онтологии и социальной топики. Этот специфический Сакроцентризм формируется ин-

тровертным пониманием мира. Моделирование своего бытия происходит через внутреннее созерцание трансцендентного, эманированного в имманентное. Язык и слово в данной парадигме есть символ, который имеет свои точки координат и является связующим звеном между вещью и её трансцендентной сущностью. Восьмой закон сакральных наук гласит: «Закон имени – знание полного и истинного имени объекта или процесса даёт контроль над ним, знание имени означает полное знание его природы». Этот закон иллюстрирует Сакральную сущность слова в парадигме Традиции. Десятый закон Сакральных наук гласит: «Закон силы слова – существуют слова способные изменить внутреннюю и внешнюю реальность того, кто их произносит. Их сила может заключаться как в звучании, так и в значении». Данный закон имеет инструментальный характер, целью которого является метафизическая реализация личности посредствам онтологии языка (молитва, мантра) Ведь главной целью человеческого существования есть возвращение в Божественную непроявленность через процесс метафизической реализации, на котором основаны все традиционные формы. В связи с этим инструментальным характером интровертной коммуникации слово понимается как свёрнутый миф, а миф (трансцендентная мистерия) как развёрнутое магическое слово. Социальная коммуникация в данной парадигме имеет второстепенный характер, ибо её функциональность сводится к вспомогательному свойству.

Парадигма псевдотрадиции

Данная парадигма является переходной, ибо своей структурой полностью соответствует с парадигмой Традиции, но фундаментальным принципам приближается к следующей парадигме антитрадиции. Это связанно с симулированием традиционных принципов без привязывания их к Сакральности т.е. к своему сущностному содержанию. Слово понимается тут уже

как единичность, репрезентирующая общности и цельности в своём холистическом принципе, не связанные с Сакральностью.

Парадигма антитрадиции

Согласно Генону соответствует дискурсу полного отказа от сущностных принципов Традиции. Генон пишет: «Антитрадиционная деятельность должна стремиться с необходимостью одновременно изменить общую ментальность и разрушить все традиционные институты, всеми имеющимися средствами увлечь человека в инфрачеловеческое». Данная парадигма характеризуется материализмом, эмпиризмом и рационализмом. Из этого следует, что язык перестаёт иметь самодостаточную природу и сводится к социальному коммуникативному действию. По этому поводу немецкий философ Юрген Хабермас пишет: «Моральная философия может даже не приводить основания интерпретации, которая в секуляризованных обществах занимает место обесцененных религиозных основаниях интерпретации». Из этого следует, что антитрадиционное понимание коммуникации дискурса сводится к пустой вере в разум, как самодостаточный, формирующий в антитрадиционную парадигму элемент. В данной парадигме появляются три дискурса к пониманию языка: эмпирический, теоретический, эмоциональный. Все эти дискурсы рассматривают язык и коммуникацию на основе семиологии знака, который является свободным и не мотивированным, где форма выражения содержания (означающее) полностью безразлично к самому содержанию (означаемому).

Парадигма контртрадиции

Данная парадигма ещё не наступила, но её характеристики видны уже в дальних горизонтах. Именно в этой модели презентируется контринициатический концепт. Она характеризуется тотальным переходом к феномену Контрсакральности, инфрачеловечности и духовности наизнанку. Согласно Генону, «Са-

тана - это обезьяна Бога» (специфическая карикатура, имеющая целью симулирование внешних признаков Абсолюта). В данной парадигме вместо Сакральности приходит виртуальность, эманирующая внесмысловые формы, основанные на фаллибалистском принципе. В связи с этим достоверность знания не является существенной, а субстанциональное понимание разума заменяется процессным пониманием. Контриницоация производится через смещение фокуса с ориентации на структуры индивидуального сознания в сторону прагматики языка, где слова перестают быть значимыми единицами, но становятся пустыми формами, которые наполняются содержанием в границах больших дискурсивных единиц рационального коммуникативного действия. Хабермас считает, что переход от материальной к процедурной рациональности поставил философию в затруднительное положение, т.к. потребовал преодоления метафизического мышления эпохи антитрадиции и нового самоопределения эпохи Контртрадиции. Новый предмет философской рефлексии – это повседневная самопонятность, непредметная дотеоретическая целостность. На смену субъект-объектным отношениям приходят исследования отношений между языком и миром; конституирование мира приписывается уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам. Для модели языкового взаимопонимания парадигматичным становится «интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, коль скоро они приходят к согласию между собой относительно чего-то в мире». Данное согласие выступает заменителем Сакральности и становится специфически новым фактором парадигмы Контртрадиции, являющимся по своей сущности контрсакральностью. Язык и проблемы языка приобретают решающее значение. Субъект-объектная структура языка нивелируется и возвращается к своей траективной сущности, но в отличие от парадигмы Традиции, где траективность являлась связующей сущностью с Абсолютом, в парадигме Контртрадиции эта траективность ста-

новится стеной создающей непреодолимую виртуальность различных автономных мнений, основанных на инструментальной рациональности. Это инверсия сакральных структур языка приводит к контринициации. Генон пишет: «Контртрадиция никогда не может быть ничем иным, кроме пародии, и она будет только лишь наиболее обширной и доведённой до предела из всех пародий…, но именно здесь проявляется то, что можно было бы назвать поистине глупостью дьявола. Представители контринициации, действуя таким образом, питают иллюзии противостояния самому духу, которому в реальности ничего не может противостоять.…Это царство Контртрадиции есть, на самом деле, то, что очень точно обозначено как «царство Антихриста»: он, какую бы не составляли себе об этом идею, есть нечто в себе концентрирующее и синтезирующее для исполнения этой последней работы все силы контринициации, понимается ли она в отношении индивида или коллективности. После эгалитаризма нашего времени, будет заново утверждаться перевёрнутая иерархия, т.е. контриерархия, вершина которой будет занята существом, соприкасающимся по своей сути с инфернальными безднами». Тем самым язык в парадигме Контртрадиции становится домом небытия, специфической карикатурой на Сакральное пространство, но язык Контртрадиции никогда не сможет избавиться от механического характера, ибо в нём будет нечто сравнимое с автоматизмом «психических трупов» и искусственно оживляемых остатков.

Находясь под воздействием контринициации, сама жизнь перестаёт быть жизнью, эманируя в ничто, виртуальную реальность, квазипространство, порождённое техникой. Отсутствие границы между фальшивым и настоящим нивелирует бытийные характеристики самого существования. Ещё как говорил великий философ XX в. Мартин Хайдеггер: «Язык – это дом бытия». И забывая бытие, мы забываем ничто. Нас нет, мы не можем быть!

Эдуард Юрченко

МИССИЯ МОНАРХИЧЕСКОГО ЛЕГИТИМИЗМА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА



Неотъемлемой частью индоевропейской традиции является идея священного монарха. Возможно, данный элемент присущ примордиальной Традиции в целом. Это утверждение неоднократно пытались оспорить и даже выдвинуть идею о том, что индоевропейцам присущ некий «республиканизм». Однако это не соответствует ни данным академической науки, ни традиционным данным, полученным из таких источников как мифология.

Современной науке достаточно мало известно о социальном устройстве первобытных европеоидов. Тем не менее, подробно описаны племена гуанчей, проживавших на Канарских островах. Гуанчи представляли собой реликт кроманьонского расового типа, т.е. первоначальных первобытных европеоидов. У гуанчей существовала достаточно разветвленная система сословной иерархии и, что особенно любопытно, у них была монархия. Монархия так называемого родового типа с лествичной системой наследования. То есть, основное внимание акцентировалось не на личности монарха, а на его родовой принадлежности. При этом власть, как правило, передавалась не от отца к

сыну, а от старшего брата к младшему. Таким образом, верховенство в роду принадлежало биологически старшему мужчине. Роды вождей-монархов почитались у гуанчей священными и осуществляли над племенами коллективный сюзеренитет, подобный тому, который в Киевской Руси осуществлял род Рюриковичей. Несмотря на относительно слабое имущественное расслоение в среде гуанчей, персона короля была окружена культом, который свидетельствует о ее сакрализации. Общение короля с подданными включало в себя ритуалы преклонения, такие как, например, целование его ноги. Похороны короля сопровождались человеческими жертвоприношениями. Любопытно, что существовал культ останков основателя священного королевского рода, весьма напоминающий христианский культ мощей святых. Таким образом, единственные из описанных в историческое время праевропеоидов, не только имели монархическую форму правления, но и предавали ей ярко выраженный сакральный характер.

В эпоху Античности идея сакральности монарших родов получила свое логическое продолжение. Практически во всех древнегреческих полисах, имевших монархическую форму правления, монархи считались родственниками богов, не в символическом, а в прямом понимании этого слова. Необходимо отметить, что божественное происхождение представителей монарших родов не подвергалось сомнению даже в полисах, жители которых предпочитали демократическую форму правления. В Древнем Риме, даже в его республиканскую эпоху, некоторые аристократические роды возводили свою родословную к богам. Любопытно, что Юлий Цезарь гордился тем, что «его род по отцу восходит к царям, а по матери – к богам»; это обстоятельство позволяет предположить, что цезарианская революция, уничтожившая республику и основавшая империю, носила несколько более сложный, в метафизическом измерении, характер, нежели простая замена демократии на диктатуру.

В дохристианской Европе так же существовал культ священных монарших родов. Монархи древних германцев возводили свой род к богам, в первую очередь к Одину. Гипотеза о «республиканизме» древних германцев, выдвинутая в 19 веке, не выдерживает никакой критики. Она была блистательно опровергнута М. Блоком в его фундаментальной работе «Короли-чудотворцы», цитату из которой, посвященную данной проблеме, стоит привести полностью: «Быть может, меня упрекнут в том, что на этих страницах я не сказал ни слова о некогда знаменитой теории, согласно которой германцы искони были республиканцами. В самом деле, всем известно, что целая историческая школа, преимущественно немецкая, считала германскую королевскую власть установлением поздним, появившимся, во всяком случае, у западных германцев, лишь после такого великого потрясения, как эпоха завоеваний. Рискуя быть обвиненным в пренебрежительном отношении к предшественникам, скажу, однако же, следующее: теория эта, в сущности, даже не заслуживает подробного опровержения. В тех случаях, когда ее сторонники пытаются опираться на тексты, а не просто пленяются соблазнительными миражами Просвещения или романтизма, они становятся жертвами двойного недоразумения, которым все и объясняется. Во-первых, эти защитники ретроспективного республиканизма некритически используют терминологию латинских авторов; когда те описывали германское общество, они использовали наименование тех, говоря о вождях крупных племен; предводителей же племенных объединений меньшего масштаба именовали principes; если мы будем переводить эти термины на французский или немецкий язык без Предварительных пояснений, получится просто-напросто бессмыслица: в терминах нынешней социологии и principes, и teges – не кто иные, как короли, иными словами, монархи, получающие власть по наследству. Я намеренно веду речь о наследственной власти, ибо именно с нею связано второе из упомянутых мною недоразумений. Из того бесспорного факта, что в про-

возглашении principes и даже reges играли большую роль выборы, эти авторы делают вывод, что и те и другие, но прежде всего principes, являлись чисто выборными магистратами и, если можно так сказать, президентами республики в миниатюре. Однако говорить так – значит забывать о том, что наряду с личной легитимностью существовала и легитимность родовая; если народ выбирает себе вождей исключительно из числа членов одного-единственного рода, которые передают свою мощь из поколения в поколение вместе с кровью, мы можем и должны говорить о наследственной власти; меж тем, на мой взгляд, обычное положение дел у древних германцев было именно таково». (4)(656– 657).

Любопытно, что древние германцы нередко выбирали вождей, которые не имели монаршего статуса и выдвигались благодаря личным качествам. Однако это ни в коей мере не отменяло преклонение перед божественными королями, которые имели сакральный статус в силу происхождения. Соотношение функции монархов и вождей анализирует Юлиус Эвола в своей работе «Фашизм: критика справа»: «С точки зрения чистой доктрины нельзя сказать, что диархия обязательно носит смешанный характер как результат некого недостойного компромисса. Она также может иметь традиционное узаконение, типичным примером чего служит древнеримская диктатура. Однако следует ясно сознавать, что древние римляне понимали диктатуру не как «революционный» институт, но как институт, предусмотренный системой действующего законодательства в качестве временной меры, действующей до истечения чрезвычайной ситуации или решения сложных задач, требующих привлечения всех сил нации. Традиционные (не только европейские) режимы также знали системы двоевластия типа rex и dux, rex и heretigo или imperator (прежде всего, в военном значении последнего слова). Первый воплощал собой чистый сакральный и незыблемый принцип верховной власти и авторитета; второй получал чрезвычайные полномочия в неспокойные времена

или для решения особых задач и дел, не подобающих rex по самому характеру его высшей функции. В отличие от монарха, который черпал свой авторитет из чисто символической функции недеяния, имеющей так сказать «олимпийский» характер, dux должен был выделяться особыми личными качествами». (7) (с.300– 301).

Не были чужды идеи сакрализации монарших родов и древним славянам. Например, династия Рюриковичей считалась происходящей от Даждьбога. Широко распространенной является версия, согласно которой все славяне являются «внуками Даждьбожими», однако, вероятность того, что она соответствует истине – крайне низка. Подавляющее большинство ученых, изучавших данную проблему, считают, что понятие «Даждьбожий внук» распространялось исключительно на Рюрика и его потомков. Хотя вопрос, до сих пор вызывает споры в научной среде. Первым пустил в оборот метафору «Даждьбожьи внуки» неизвестный автор «Слова о Полку Игореве» – в отношении русичей – для выделения их родственной общности и необходимости прекратить распри и сплотиться перед угрозой внешних врагов: «Тогда при Олзе Гориславличи сеяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждьбожа внука, в княжих крамолах веци человекомь скратишась». «Въстала обида в силах Даждьбожа внука, вступила девою на землю Трояню, въсплескала лебедиными крылы на синем море у Дону: плещучи, упуди жирня времена». Многие исследователи рассматривают два отрывка о Даждьбоге, из «Слова» и летописи, как части одного славянского мифа о происхождении княжеской власти.

Согласно этой теории, Даждьбог был первым царем славян, а князья, в том числе и нынешние этнические русские, – это потомки («внуки») Даждьбога.

Эта теория выводится их трудов Географа Баварского (IX век). Но по поводу того, кто назван в С. «Дажьбожьим внуком» и доныне ведется научные споры, и существует несколько точек

зрения. В систематизированном виде они сводятся к следующим положениям.

Ряд исследователей понимает под внуком Даждьбога не весь русский народ, а определенный социальный слой: одни – ратаев, смердов (А. А. Потебня), землепашцев (А. К. Югов, имея в виду первый фрагмент с Д.); другие – русских ратников (Буслаев, Фаминцын); третьи – русских князей, княжеский род (Н. Г. Головин, С. А. Гедеонов, Вс. Ф. Миллер, Барсов, М. Н. Тихомиров и др.).

Миллер, поддержавший эту точку зрения, выражение «Даждьбожий внук» считал не отражением мифической генеалогии князей, а всего лишь украшающим эпитетом («солнцеродный»).

Некоторые комментаторы и переводчики «Слова» понимали под Даждьбожьим внуком определенную историческую личность: А. С. Шишков – князя киевского; Рыбаков – «русского князя из Приднепровья»; Срезневский и А. В. Лонгинов – Владимира «Красное солнышко», связывая его с солнечным Даждьбогом, а Н. С.Тихонравов– Олега Святославича. По мнению Е.В.Аничкова, в одном случае под Даждьбогом следует понимать князя Игоря Святославича («въ силахъ Дажь– Божа внука»), а в другом – Чернигов или Черниговскую Русь.

Робинсон считает, что в первом случае внуком Даждьбога назван Олег Святославич, а во втором – Игорь Святославич.

При этом Робинсон исходит из своей гипотезы о связи солнечного Даждьбога и всей солнечной темы с родом Ольговичей.

Совершенно новую точку зрения по поводу выражения «Даждьбожьего внука» высказала В.Л. Виноградова. По ее мнению, в «Слове» под Даждьбогом имеется в виду не бог, а человек с именем Даждьбог. Как видим, сколько ученых, столько и теорий, а согласия нет.

Наиболее удачной гипотезой, по мнению автора, является, вероятно, та, согласно которой «Даждьбожьим внуком», т.е. по-

томком солнечного бога, назван в «Слове» княжеский род Рюриковичей, русских князей.

Эта гипотеза соответствует представлениям древних славян о своей государственной власти. Как указывал еще российский историк Миллер, происхождение от божества всегда и всюду было привилегией царей, князей, аристократии, но отнюдь не всей нации.

Наименование в «Слове» потомком солнечного Даждьбога именно княжеского рода, находит подтверждение и в самом «Слове» – в метафоре «князь-солнце». Солнечное затмение предвещает плен Игоря и других князей, а возвращение Игоря из плена сопоставляется с сиянием солнца на небе.

О связи с солнцем именно князей говорит и использование в «Слове» эпитета «золотой», который всегда характеризует здесь принадлежность к княжескому быту. Золото же символизирует в мировой мифологии свет солнца и является абсолютной метафорой света солнца.

После принятия Христианства сакрализация монарших родов приняла иной характер. Особый упор начал делаться не столько на происхождение, сколько на церемонию помазания; таким образом, церковь пыталась поставить монаршие роды под контроль. Однако в конечном итоге возобладала традиционная линия сакрализации происхождения как такового. Она была переосмыслена в христианском духе, однако сущность ее осталась прежней. Описание средневековой культуры изобилует фактами подтверждающими это. Своеобразным резюме христианской сакрализации монаршей крови может являться цитата Жозефа д'Местра о том, что «Бог делает царей в буквальном смысле. Он подготавливает царские роды, следит за их созреванием среди облака, скрывающего их происхождение. Затем они прорастают, увенчанные славой и честью; они покоряют – и это великое знамение их законности. Они возвышаются как бы сами собой, без насилия, с одной стороны, без четкого намерения, с другой. Это своего рода чудесное спокойствие, которое

сложно выразить словами. Законная узурпация представляется мне наиболее уместным (хотя и несколько дерзким) выражением для определения подобного рода происхождения, которое время торопится освятить». Соотношение же значения помазания и происхождения великолепно иллюстрирует утверждение Людовика 14 употребленное им в его «Мемуарах»: «Помазание делает особу короля более священной, более августейшей... однако преимуществом обладает кровь».

В эпоху Модерна монархические роды оказались в крайне двусмысленном положении. Даже в тех странах, где монархия сохранилась, она была фактически превращена в механизм; это навлекло на династическую монархию шквал критики не только со стороны левых, но и справа, с традиционалистских позиций. «Время королей прошло. То, что теперь называется народом – недостойно иметь короля», – с горечью констатировал Ф. Ницше. Идею о том, что монарх милостью божьей более не возможен, поскольку его просто не будут считать таковым, выдвинул Доносо Кортес. В связи с этим его симпатии обратились к диктатуре. Весьма критично в адрес современных ему монархий высказывался также Юлиус Эвола, что, однако, не помешало ему остаться убежденным сторонником династической монархии. Весьма критично к монархии относился так же Эрнст Юнгер, чье отношение к ней колебалось от откровенно негативного (в 1920-х) до нейтрально-скептического (в работе «Ривароль»). Тем не менее, у современных представителей августейших родов нельзя отнять главного: их происхождения, их крови. Современный представитель монаршего рода может даже отрицать свой сакральный статус, однако, он не может перестать быть тем, кем он является. Еще меньшее значение имеет то, что о нем думают другие люди. В любом случае, представители августейших родов остаются особыми существами, в жилах которых течет кровь дохристианских богов и христианских святых. В этом контексте любопытно то, что представители всех монарших фамилий Европы имеют свои родословные, по край-

ней мере, несколько общепризнанных на Востоке и Западе христианских святых. Обратившись к ведической традиции, можно подвернуть критике современные августейшие рода, опираясь на утверждение о том, что «непосвященный брахман ничем не лучше шудры». Однако при этом мы не должны забывать, что шудра останется шудрой в любом случае. А непосвященный брахман потенциально может пройти процедуру второго рождения и обрести свой метафизический статус во всей полноте.

Необходимо более подробно остановится на оценке династической монархии в классической философии интегрального традиционализма. Особую роль, безусловно, играют работы Юлиуса Эволы. Как упоминалось выше, Юлиус Эвола резко критиковал практическую реализацию монархического принципа в форме конституционных монархий эпохи Модерна. Однако сам монархический принцип имел для него фундаментальное значение, далеко выходящее за пределы профанной политики. Для иллюстрации необходимо привести достаточно обширную цитату мыслителя: «Любая традиционная форма общества отличается наличием существ, которые ввиду своего врожденного или приобретенного превосходства по отношению к обычному человеческому состоянию, воплощают живое и действенное присутствие высшей силы в самом сердце преходящего порядка. Согласно внутреннему смыслу своей этимологии и изначальному значению своей функции именно таков понтифик, «строитель мостов» или «дорог» – pons в древности означал также дорогу – между естественным и сверхъестественным. Кроме того понтифик традиционно отождествлялся с царем. «По обычаям наших предков царь одновременно был понтификом и жрецом», – сообщает Сервий, а в нордической традиции говорилось: «Пусть вождь станет мостом для нас». Таким образом, истинные властители неизменно олицетворяли ту жизнь, которая находится «по ту сторону жизни». Благодаря самому своему присутствию или благодаря их «мостопролагающему» посредничеству, благодаря силе обрядов, которые

обретали действенность за счет их силы и их установлений, центром каковых они являлись, духовное влияние пронизывало своим светом весь мир людей, укореняясь в их мыслях, намерениях, действиях: создавая заслон темным силам низшей природы; упорядочивая все многообразие жизни таким образом, чтобы она могла послужить виртуальной основой для реализации света; обеспечивая общие условия благосостояния, «здоровья» и «счастья».

Первичной основой власти и права царей и вождей, то есть тем, что заставляло других подчиняться им, благоговеть перед ними и почитать их, в мире Традиции служило именно их трансцендентное сверхчеловеческое качество, которое было не просто пустой фигурой речи, но могущественной и вызывающей священный трепет реальностью. Чем большим признавался онтологический ранг того, что предшествует и превосходит зримое и временное, тем в большей степени за подобными существами признавалось высшее, естественное и абсолютное право. Чисто политическая концепция верховной власти, возникшая в более поздние времена упадка, и утверждающая, что в основании власти лежат грубая сила и принуждение или такие натуралистические и преходящие качества, как ум, мудрость, ловкость, физическая храбрость, тщательная забота о коллективном благосостоянии, абсолютна чужда традиционным обществам. Напротив, эта основа всегда имела метафизический характер. То есть для мира Традиции совершенно неприемлема идея, состоящая в том, что власть дается властителю теми, кем он управляет, а его авторитет является выражением общества и подчинен его санкции. Любая мирская власть зиждилась на духовном владычестве «божественной природы, скрытой под человеческой внешностью». К примеру, согласно индоарийской традиции, верховный правитель это не «простой смертный», но «великое божество в человеческом облике». Египтяне видели в своем фараоне воплощение Ра или Гора. Цари Альбы и Рима олицетворяли Януса, асси-

рийские – Ваала, иранские – Бога света, точно также Тиу (он же Тюр – прим. перев.), Один и Асы были северогерманскими правителями, греческих царей дорическо-ахейского цикла называли diotrefee или diogenee, что указывало на их божественное происхождение. За многообразием мифических и сакральных образов неизменным принципом оставалось понимание царственности как «имманентной трансцендентности», то есть присутствующей и действующей в мире. Царь – нечеловеческое, сакральное существо – уже самим своим «бытием», своим присутствием являлся центром, вершиной. Одновременно в нем заключалась сила, придающая эффективность совершаемым им обрядовым действиям, в которых видели неотъемлемую часть истинного «царствования» и сверхъестественные опоры общей жизни в рамках Традиции. Поэтому царский сан признавался естественным образом. Он практически не нуждался в материальной силе. Он утверждал себя, прежде всего, через дух. «Блистателен сан бога на земле, – говорится в индоарийском тексте – но опаляет он слабых своим сиянием. Достоин стать царем лишь тот, у кого хватит духа на это». Властелин предстает «последователем учения тех, кто являются богами среди людей». (11) В практических вопросах актуальной политики Эвола также подчеркивал фундаментальную роль монархического принципа: «Почти во всех традиционных государствах основой для воплощения высшего и неизменного принципа чистого политического авторитета служила Корона . Поэтому можно с уверенностью утверждать, что без монархической идеи истинное правое движение лишается своего естественного центра гравитации и кристаллизации. Это легко доказать на исторических примерах, что однако выходит за рамки нашего сюжета. Наиболее показательна в этом отношении ближайшая нам эпоха, когда даже режимы, отчасти сохранившие нормативный традиционный характер, утратили монархическое устройство. В царившей тогда атмосфере даже некогда существовавшие аристократические и

олигархические республики незамедлительно оказались бы извращёнными. Причины подобной ситуации коренятся в ещё более далёком прошлом». (7)(с.299).

В эпоху Постмодерна весь мир представляет, по сути, иллюзию. Ясность и четкость полностью отсутствуют. Под вопросом находится лишь легитимность традиционных институтов. Все чаще и чаще возникают сомнения в реальности трансмиссии традиционных влияний, на место которых приходят силы, за которыми стоит контринициация. Особую тревогу вызывает то, что в этой атмосфере зло (разумеется, в метафизическом, а не моральном понимании этого слова) может принять личину добра. Именно о таком варианте развития событий предупреждает концепция антихриста, известная в христианской традиции. В эту эпоху идея легитимизма обретает особое значение, поскольку происхождение и кровь остаются факторами, которые практически невозможно симулировать. Адепты «великой пародии» могут одевать на себя личины святых, героев и даже борцов за традиционные ценности, однако они не могут изменить свое происхождение. Это позволяет надеяться, что представители священных родов, пребывающие в нашем мире, могут сыграть важную, возможно решающую роль в противостоянии силам зла. Ведь самим фактом своего существования они свидетельствуют о живом реальном присутствии сверхъестественного элемента в мире современного человечества.

Библиография

(1) Блок Марк. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. Предисл. Ж. Ле Гоффа. Науч. ред. и послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 712 с.

(2) Генон Рене. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.

(3) Генон Рене. Символика креста. М.: Прогресс– Традиция, 2004. – 704 с.

(4) Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Пер. с англ. Под ред. и с послесл.

А.А. Тахо– Годи. – М., Прогресс, 1992. – 624 с.
(5)Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – 568 с.
(6) Дугин А.Г. Философия политики, М., Арктогея, 2004 – 616 с.
(7) Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола; пер. с исп. В.В. Ванюшкиной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с.
(8) Эвола Ю. Лук и булава. Пер. с исп. В.В. Ванюшкиной. – Санкт– Петербург.: «Владимир Даль». 2009. 382 с.
(9) Эвола Ю. Метафизика войны / Пер. с англ. – Тамбов, 2008. – 168 с.
(10) Эвола Ю. Мистерия Грааля (электронный ресурс). Пер. с итал. А. Дугина. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/evol– graal.htm
11. Эвола Ю. Восстание против современного мира (электронный ресурс). Пер. В.В. Ванюшкиной. Режим доступа: http://nationalism.org/vvv/evola– rivolta.htm
(12) Юнгер Э. Ривароль. (электронный ресурс). Режим доступа: http://www.juenger.ru/text/490204b389958
(13) Мифы народов мира. Энциклопедия в 2– х томах / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т.2. К– Я. 719 с.
(14) Фігурний Ю.С. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та національне військове мистецтво в українському вимірі. – К.: Видавничий дім «Стилос», 2004. – 308 с.
(15) Однороженко О. Українська (руська) еліта доби Середньовіччя і раннього Модерну: структура та влада. – К.: Темпора, 2011. – 422 с.; іл.
(16) Большаков А. А. За столпами Геракла. Канарские острова. М.: Гл.ред. вост.лит.изд. «Наука», 1988.
(17) Птифис, Жан– К. Людовик XIV. Слава и испытания / Жан– Кристиан Птифис; пер. с фр. И.А. Эгипти. – СПб.: Евразия, 2008. – 382 с.
(18) Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. М.: Наука. 1964. 375 с.
(19) Священное тело короля: ритуалы и мифология власти / (отв. ред. Н.А. Хачатурян); Ин– т всеобщ. истории РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М.: Наука, 2006. – 484 с.
(20) Эвола Ю. Языческий империализм. (Электронный ресурс). Перевод А. Дугина. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/evola/evola.htm

Евгений Задруцкий

БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МИФ КАК ПРОЕКТ МИСТИЧЕСКОГО НОКТЮРНА

Вопрос изучения влияния националистического мифа на социальные процессы по-прежнему остаётся открытым в научном дискурсе стран Восточной Европы. В последние годы был сделан большой шаг вперёд в изучении проекта белорусского национализма, и многие результаты этих исследований стали в Беларуси скандальными.

С точки зрения учения Ж. Дюрана о трёх режимах мифа, белорусский националистический миф принадлежит к режиму мистического ноктюрна постулирующему к социальным группам «чёрных магов» (сектантов, духовных отцов и т. д.) и наиболее низким социальным слоям общества, которые занимают нишу, стоящую ниже среднего уровня бедности. В Индии это соответствовало наиболее бедным варнам «шудр», в Европе – наиболее бедным слоям крестьянства.(11)

Национализм зарождается в период бурного развития капиталистических отношений и начал распространяться на европейском континенте в конце XVIII и на протяжении всего XIX века. Национальные проекты различных стран конструируются посредством определённого интеллектуального поиска, формирующего «национальный миф», вырабатывающий определённые критерии существования нации. Национализм – понятие триединое, определяемое как система верований, форма культуры и разновидность религии, а национальное чувство сродни мистическому – оно достигается путем внутреннего просвет-

ления. (1 , 33) Нации имеют общие мифы, общую историю, общую национальную культуру, единую экономику и единые права и обязанности для всех его представителей. (1 , 19)

В этой связи формирование белорусской нации пошло по извилистой траектории. Опознавание белорусов как этнокультурной общности было осуществлено в рамках российской националистической реакции на польское восстание 1863 года, и поначалу идея белорусской национальности с трудом принималась обществом. (1,26) Опознавание белорусов происходило в рамках общерусской идеи о «трёх братских народах» – великороссов, малороссов и белороссов. Движением, впервые распознавшим белорусов как отдельную нацию, стал западноруссизм, наиболее яркой фигурой которого был В. Коялович. Западнорусизм вел свой дискурс в рамках колониального подхода, рассматривавшего Беларусь как часть единой и неделимой России. Видение же белорусов состояло в их чувстве отсталости и забитости, которое должно быть преодолено при сливании белорусов с русскими: «...на историческую сцену выходит народ, который в течение долгого времени способен был противопоставить напору чуждых ему стихий только пассивную силу – народ бедный, угнетенный, загнанный, измельчённый физически и морально. Посмотрите на измученное лицо здешнего крестьянина, на его низкий рост и худое тело, на лохмотья, в которые он одет, на поспешность, с которой он бросается вам под ноги, а потом целует руку – посмотрите, и вам будет понятна та тьма унижения, в которой он оказался» (2 , 58).

Исторически западнорусизм не был соперником белорусского национализма – последний возникает гораздо позже на почве, удобренной западнорусскими идеологами, совершившими беспрецедентную инновацию – наполнив категорию «Беларусь» этнокультурным содержанием. (1 , 160)

Идейным содержанием российского проекта «Белоруссия» было понимание отсталости и забитости региона, который империя наделяет жизнью, конструирует, исходя из собственной

логики. Российская телеология рисовала белорусский язык как наречие, представляя его органически неспособным к любым формам институционализации в школе, церкви и периодической печати: «имеет весьма неприятную эвфонию» (минский православный епископ Евсевий); «содержит формы, в которые не может быть облечена никакая высшая мысль, так как он не имеет литературы» (директор свенцянской гимназии А. Кандидов) (1 , 171).

Взгляд на самих белорусов соответствует образу несчастного и забитого края. Следовательно, образ белоруса срисовывался с самых бедных представителей населения. Очень ярко этот образ характеризует отрывок из поэмы Николая Некрасова «Железная дорога»:

...Видишь, стоит, изможден лихорадкою,
Высокорослый больной белорус:
Губы бескровные, веки упавшие,
Язвы на тощих руках,
Вечно в воде по колено стоявшие
Ноги опухли; колтун в волосах;
Ямою грудь, что на заступ старательно
Изо дня в день налегала весь век...
Ты приглядись к нему, Ваня, внимательно:
Трудно свой хлеб добывал человек!
Не разогнул свою спину горбатую
Он и теперь еще: тупо молчит
И механически ржавой лопатою
Мерзлую землю долбит!
Эту привычку к труду благородную
Нам бы не худо с тобой перенять... (3)

Подобную позицию заняли и белорусские публицисты. Так, Адам Богданович в своем «Пережитки древнего миросозерцания у белорусов» писал: «И жизнь белоруса, его творческая де-

ятельность резко отмечены печатью неразвитости, отсталости, забитости. Именно «западлый край», «западлый народ». (4)

Интересным является тот факт, что с возникновением собственно белорусского национализма, его содержание практически не изменилось – произошел отказ от проекта русификации и соединения собственно Россией и изменился статус белорусского языка. Взгляд на Беларусь как на отсталый край по-прежнему остался, а формой выражения белорусского национализма стал не язык российского публициста-интеллектуала, а язык все той же наибеднейшей части населения. Образ белоруса из социально-бытовой сказки стал постулироваться как образец для подражания и национального характера.

Лучше всего это проявлено в лейтмотивном стихотворении классика белорусской литературы Янки Купалы «А хто там ідзе?»:

А хто там ідзе, а хто там ідзе
У агромністай такой грамадзе?
– Беларусы.

А што яны нясуць на худых плячах,
На руках ў крыві, на нагах у лапцях?
– Сваю крыўду.

А куды ж нясуць гэту крыўду ўсю,
А куды ж нясуць напаказ сваю?
– На сьвет цэлы.

А хто гэта іх, на адзін мільён,
Крыўду несць наўчыў, разбудзіў их сон?
– Вяда, гора.

А чаго ж, чаго захацелась ім,
Пагарджаным век, ім, сляпым, глухім?
– *Людзьмі звацца.* (5)

Именно образ самого бедного и отсталого мужика стал центром поэзии классиков белорусской литературы.

Как было сказано ранее, режим мистического ноктюрна характерен для двух слоёв населения: «чёрных магов», «духовных учителей» сектантского характера и мистиков, а также для низших слоёв общества, стоящих в определенном смысле ниже его нижнего предела: это четвертая каста в индуизме (шудры), состоящая из плохо интегрированных в арийскую структуру автохтонных элементов, маргиналы, парии, чандалы, рабы, лица без гражданства в греческих полисах (идиотес).

Обращение к наследию и миропониманию именно этого пласта населения сформировало специфический и неудачный национальный миф, работающий в режиме мистического ноктюрна. Мифологической основой данного национального проекта послужили колониальные нарративы – с одной стороны, и социально- бытовые сказки низших слоёв населения – с другой.

В сущности, отринув многие идеи колониального проекта, национальный сохранил одно из своих центральных положений – архетипический образ белоруса. Источником данного образа служила наиболее отсталая и социально низшая часть населения – бедное белорусское селянство, батраки и т. д. Таким образом, белорусская идея оказалась не просто крестьянской, а бедняцко-селянской, проектом с миропониманием бедноты.

Наиболее выраженным элементом психологии данной группы населения являются социально-бытовые сказки. (6 , 25) Именно образ белоруса, заложенный в социально-бытовую сказку был, перенесён в качестве образа типичного представителя крестьянской нации. Преимуществом сказки как источника для анализа менталитета является то, что в ней отображено мышление и психология самого сказочника, в то время как в стихах национальных образов лишь выделены внешние черты и чаяния. Анализируя данный сегмент этнографической культуры, можно прийти

к выводу, что архетип белорусской бытовой сказки близок к немецкой и состоит из следующих компонентов:

– типов героев по характеру действий;
– атрибутивной характеристики героя;
– принадлежности к одному из миров;
– героя как носителя определённой моральной идеи;
– героя как носителя определённых функций;
– мотивов, лежащих в основе определённых действий героя. (7 , 10)

I. *Персонификация героя в соответствии с его принадлежностью к определённой социальной группе.*

– Основой персонификации героя в белорусской сказке выступает его социальная принадлежность. Для селянина будут характерны одни свойства, для пана или священнослужителя – другие. Она определяет характер героя, констатирует, что обеспечивает его второе место в структуре архетипа героя в сказке, определяет позитивное и негативное.

Принадлежность к какой-либо социальной группе.

Как правило, здесь два выбора – селянин, либо его противники. Данная принадлежность демонстрирует ментальную установку героя белорусской сказки и показывает, что его основной целью является стремление жить в достатке.

Место действия.

Обычно это деревенская обстановка. Одна из причин существования героя в сказке. (7 , 11)

На основании этого подхода удалось выделить следующие символы жизни селянина:

Символ противника в социальной жизни. На этом месте выступают паны, ксендзы, попы, чёрт, чиновник, царь, генерал. Противнику приписываются качества глупости, неряшливости и неопытности. Часто это злые, ненавидящие крестьян люди, наказывающие за малейшую провинность.

Следующим символом можно назвать терпение. Именно терпение обуславливает присутствие и деятельность социаль-

ных врагов. Селянин не сопротивляется давлению и насилию, он его терпит. Терпение выступает как особая форма сопротивления. Она достаточно характерна для крестьян, вынужденных терпеливо обрабатывать свою землю. (8, 148) Вместо сопротивления злу, селянин зло обманывает. В национальном проекте это качество нашло новое выражение – терпение выступает намёком на возможный бунт и бурю, на напряженное терпение обращают внимание как на предостережение, предлагая улучшить бесправное положение бедняка. Всему этому придаётся литературное оформление, используются метафоры («чертой терпения – корчма и могила»):

Bogactwem jego – chatyna pochyła,
Celem do życia – siekiera i socha,
A kresem cierpień – karczma i mogiła (9)

Еще один яркий символ – тихость. Это качество, связанное с терпением, однако имеет действенный оттенок: своей цели крестьянин стремится добиться незаметно, изловчиться. Открытое и честное достижение цели презирается, считается недостойным и смешным. Следующий символ – хитрость. Для того чтобы действовать тихо, из-под полы, надо уметь обманывать и хитрить. В советский период и до сих пор, устоялось мнение, что это является показателем крестьянского ума и смекалки. (6 , 22) По сути, в большинстве случаев, хитрость выступает главным способом действия. Обмануть, украсть, подставить, сбежать, перехитрить – достоинство, а не порок. В социально-бытовой сказке белорусы обманывают всех и вся: пана, ксендза, попа, бога, черта, соседа, родственника и т. д. Обман приобретает даже статусную характеристику. Так, обмануть простого человека считается меньшей честью, чем высокопоставленного генерала или чиновника. (6 , 24)

В аксиологических нормах белорусских сказок формируется установка на такие принципы как: тихость, хитрость, не-

уважение к представителям власти и высокой образованности, грубость и вместе с тем осторожность, доброта, переходящая в добродушие, высмеивание глупости, нелепости и неумения.

Именно такой жалостливо-унизительный образ был взят как образец для национального проекта. Произведения белорусских писателей переполнены данными образами. Сами создатели и хранители этого мифа выступили как второй слой носителей мифа ноктюрна – жреческое сословие, хранящее и оберегающее национальные ценности и культуру. Впоследствии, данный образ был с лёгкостью принят большевиками, так как отвечал задачам классовой революции. Иные формы и образы белоруса (почерпнутые из диурнического мифа) были оттеснены на периферию. Героический эпос, образы борьбы и победы, глубокие символические образы не выступают системообразующими в белорусской национальной культуре.

Отсутствие героического элемента национальной идеи было частично компенсировано глорификацией героев Великой Отечественной войны, и формированием образа Беларуси как «партизанского края». Миф о «партизанском крае» активно конструировался руководством страны, которое и в самом деле в годы Великой Отечественной войны активно участвовало в партизанской борьбе. Он соединял идеалы героического национального движения Сопротивления белорусов с более масштабным контекстом героической жертвы советского народа. В соответствии с этим, освобождение Беларуси стало восприниматься как акция, осуществленная совместными усилиями белорусских партизан и Советской Армии. (10 , 29)

Также определенная компенсация была достигнута в ходе создания мифа о белорусском характере Великого княжества Литовского и славном героическом прошлом белорусского народа.

Однако, два данных образа – героизма в годы Второй мировой войны и славы ВКЛ – онтологически не соответствуют

негероическому образу белорусской национальной идеи, и не стали её системообразующим элементом.

Таким образом, можно сделать вывод, что проект «Беларусь» как национальный миф использовал в качестве источника образ наиболее бедной и отсталой части населения, мифологическим дискурсом которой был режим мистического ноктюрна. Поэтому, белорусский национальный миф создан в том же режиме и с перениманием множества негативных признаков из бытового характера. Результатом стало создание негероической нации, с отсутствием волевого элемента. Этим в частности, можно в определенной степени объяснить такую черту характера как «памяркоўнасць» белорусов и неудачу проекта в целом.

Библиография

(1) Валер Булгаков. История белорусского национализма. Институт белорусистики. Вильнюс – 2006.

(2) Цьвікевіч А. «Запдно– руссизм». Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск: Навука і тэхніка, 1993.

(3) <http://www.litera.ru/stixiya/authors/nekrasov/papasha– kto– stroil.html> Н. Некрасов. Железная дорога.

(4) <http://maksimbogdanovich.ru/articles/11–page–30.htm> Дарогамі Максіма

(5) <http://www.belarus– misc.org/zinowjew/Kupala/Cyrillic/hto.html> Янка Купала. А хто там ідзе?

(6) Сацыяльна– бытавыя казкі / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 519 с.

(7) Давиденко, Г. В. Німецька народна побутова казка: тематичні, структурально– композиційні та лінгвокультурні характеристики. – Київ, 2009. – 19 с.

(8) Кириенко В. В. Менталитет современных белорусов / В. В. Кириенко. 2– е изд. Стер. – Гомель: ГГТУ им. П. О. Сухого, 2005. – 225 с.

(9) Янка Купала. Збор твораў у сямі тамах. Т. 1 (1904– 1907) / «Навука і тэхніка», Мінск. – 1972. – 536 с.

(10) Майкл Урбан. Беларуская савецкая эліта (1966– 1986): алгебра ўлады / пер. з англ. мовы. Вільня : ЕГУ, 2010. – 196 с.

(11) <http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/180509172730.xhtml> Александр Дугин. «Структурная социология».

Светлана Кардинская

КОНСТРУИРОВАНИЕ «ТРАДИЦИИ» В СТРУКТУРАХ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА



Понятие «традиция» восходит к латинскому глаголу tradere, означающему «передавать». То, что предполагается передавать, должно сохранять свою целостность и быть устойчивым и неизменным. Кроме того, оно должно быть отличимо на фоне изменчивого, нестабильного, «нетрадиционного». То есть, традиция характеризуется как постоянно воспроизводимая социокультурная форма, однако эта форма может быть типичной и лежать на поверхности (повседневность), либо она оказывается скрытой за поверхностными изменениями сакральной структурой. В первом случае традиция понимается как структура обыденной социальной жизни, конструируемая самими взаимодействующими индивидами, во втором же – это древнее универсальное знание, лежащее в основании социального порядка как такового.

Концепции интегрального традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола) осмысливают традицию как скрытое тайное сакральное знание (2, 6). Такое знание, по мнению традиционалистов, безвозвратно утрачено для западного общества. Эта утрата тра-

диции во многом определена распространением монотеизма, способствовавшего устранению «естественной» иерархии и «смешению слоев», и определившего нейтрализацию «истинного» социально-политического порядка в западном обществе. Однако традиция не исчезла бесследно, по мнению Р. Генона и Ю. Эволы, она стала тайным сакральным знанием, передающимся в результате инициации.

Образцами традиционности для традиционалистов послужили Древний Рим (Ю. Эвола), а также арийская Индия (Р. Генон). Основными чертами традиционного социального порядка являются: кастовый строй, «естественная» иерархия, а также обусловленность любого жизненного поступка человека «как в общественном, так и в личном … обрядом и символом – культурной формой тайного происхождения» (6). Согласно традиционализму, Традиция определяется наличием жестких социальных границ, причем основание их обозначается как некая «сущность» – недоступная, скрытая и принадлежащая сфере сакрального. Доступ же к тайному знанию возможен лишь в результате специфического посвящения, способствующего формированию «новой элиты».

Несмотря на критику Запада и идеализацию Востока, традиционализм остается одним из вариантов западного философского дискурса. Эта концепция восходит к античности, к философской идее социального организма, представленной, в частности, в «Государстве» Платона (6).

Обозначая общество как единую целостность, Платон выделяет социальные слои, расположенные в иерархическом порядке, также как органы в организме, выполняющие определенные функции. Поскольку смешение слоев может привести к болезни и смерти всего целого, поддержание порядка состоит в постоянном проведении границы и сохранении различий между слоями. Эту функцию выполняют «стражи» – воины, полностью подчинившие свою жизнь государству. Платон обозначает этих людей как не имеющих собственности, семьи, дома, живущих

в общественных жилищах, принимающих пищу в определенное время в специальных местах. Регулируется также наличие детей, считающихся общими, проводится жесткий отбор тех, кто посвящает свою жизнь государству (Платон, в частности, приводит в качестве примера спартанский обычай умерщвлять больных детей в тайном месте)(6. С.461).

С позиции Платона, государство оказывается воплощением Единого или «чистого бытия», по отношению к которому жизнь гражданина идеального государства есть vita sacra (1. С. 107). Соответственно, каждый житель становится местом актуализации Идеального и исключается как некое индивидуальное человеческое существование.

Дж. Агамбен, переосмысливая концепт сакрального, закрепившийся в западной философской традиции, выражает сомнение в том, что сакральное связано со священным и религиозным. Vita sacra, по его мнению, является основанием политического и вообще социального порядка. Она может быть каким-то образом обозначена только в момент проведения границы, то есть, операции включения/исключения. Традиция как социальный порядок и есть такая граница, основанная на сакральном. Сакральное же это не то, что, как правило, противопоставляют «профанному», но то, что, являясь областью неразличимости, совпадает со сферой «чистого бытия» (1. С. 239).

Э. Кассирер, исследуя способы предъявления сакрального, рассматривает его как некий структурирующий принцип, изначальный способ человеческого бытия, который носит символический характер и связан со структурами языка. Сакральное является основанием порядка (мира, космоса), неким «первосуществованием», определяющим началом, которое, однако, не есть нечто определенное (3. 93). То есть в основании определенности, структурированности находится неопределенность и неструктурированность – хаос. Хаос определяет космос из самого себя, но, при этом, он сам оказывается частью космоса. Ему отводится место как докосмическому существованию. Со-

ответственно сакральное включается в структуру до/после или временную структуру. Так как вневременному отводится место, время одновременно пространству.

Мир дан, дарован весь полностью, но он произошел, то есть, существует история его возникновения. Началом мира является вневременное сакральное бытие. Поскольку сакральное уже всегда включено, определено пространственно-временной формой, оно уже находится в отношении с профанным (с событиями мира) (3. С. 94). События мира или элементы космоса есть ситуативные конфигурации сакрального «чистого бытия», предъявляющегося в процессе самообозначения. В качестве примера Э. Кассирер приводит древнеримский ритуал гадания по полету птиц, согласно которому «чистое небо» представляется в фигурах, прочерчиваемых летящими птицами и, таким образом, позволяет прочитывать знаки своего присутствия в мире (3. С.114).

Поскольку профанное есть ситуативное проявление сакрального, в профанном существует изначальный порядок. Основанием этого порядка является сакральное, как правило, скрытое за событиями мира, однако, периодически «просвечивающее» в разрывах профанного. Такой разрыв также является ситуацией, обозначаемый Э. Кассирером как ритуал (3. 91). Для него определяется время и пространство; в момент ритуального оказывается разрешенным то, что запрещено в профанном. То есть в своем пределе сакральное совпадает с табуированным. Табу – это способ выделения и, соответственно, исключения сакрального, установления границы или различия.

Таким образом, сакральное есть структурирующий принцип, который не вынесен за пределы космоса (социального порядка), а всегда в нем присутствует как внутренняя структура. Эта структура изначально дана вместе с миром и не является трансцендентной ему.

Сакральное как структурирующий принцип социального порядка рассматривается также К. Леви-Строссом. В его иссле-

дованиях сакральное предъявляется как граница, отделяющая «человеческое» от «нечеловеческого» и являющаяся, соответственно, началом человеческого рода. Это изначальное различие К. Леви-Стросс связывает с понятием «родство» (4. С. 223) .

Социальный порядок, с позиции К. Леви-Стросса, начинается с различения родства, то есть с бинарного отношения родственники / не родственники. Следовательно, можно предположить и некое до-социальное состояние. В мифах, а также в «Государстве» Платона оно обозначается как «золотой век»: все люди происходят от Матери-Земли, как растения вырастают из нее (4. 224). Автохтонное происхождение человека предполагает, что все люди являются родственниками и, в то же время, не родственниками, так как не существует никаких различий. Существует неразличенность и абсолютное единство человеческого рода. Но в таком случае, невозможно вообще выделить «человеческое», так как человек ничем не отличается от других существ. Для появления «человеческого» необходимо некое отделение, соответственно, в основании человеческого существования находится различие.

Выделение человеческого рода связано с установлением различия «люди» / «не-люди», при этом под «не-людьми» могут пониматься другие люди (племена), определяя отношение «мы» / «они». У «них» другой порядок и «они» относятся к другому роду. «Человеческое» обозначается в результате выделения родовой общности. Проведение такой границы и есть начало социального. Понятие «человеческий род» является результатом абстрагирования или исключения. «Род» оказывается структурирующим принципом, связью и, одновременно, различием.

Различие «родственники / не-родственники определяется по рождению, наличию общего предка. Для этого необходимо вести счет родства, то есть, поместить естественность рождения в структуру порядка. Смешение такого порядка обозначается как кровосмешение и разрушает изначальное (сакральное) различие по роду. В связи с этим, возникает угроза возвращения к не-

определенности рода, то есть, к состоянию хаоса, в котором нет отличия «человеческое» / «нечеловеческое». Поэтому различие по роду превращается в табу, запрет кровосмешения, который одновременно выполняет функцию социального правила, основания социального порядка. Понятие «род», являющееся абстракцией, избыточным означающим, чистым символическим отношением, оказывается структурирующим принципом человеческого сообщества.

Рассматриваемое с позиции К. Леви-Стросса «сакральное» раскрывается как чистая граница, определяющая отношение различия или бинарности, то есть символическая структура, присущая самому языку. Эта граница никем не полагается, так как она есть структура языка. Язык как символическое отношение содержит в себе все возможные сочетания знаков. Языковая структура обнаруживает себя как предел символического или место неопределенности. Но поскольку такая точка неопределенности есть граница, она определяет, именует, становясь местом именования или местополаганием нового имени, порождающего, соответственно, новые бинарности. К. Леви-Стросс обозначает формирующиеся структуры в качестве медиаторов, вызывающих к жизни новые медиативные системы.

Таким образом, мир-космос представляет собой символическую вселенную, стремящуюся к точке собственного самосовпадения. Однако этого не может произойти, поскольку состояние самосовпадения и есть точка неразличенности, актуализирующаяся в новых бинарных различиях. Соответственно, происходит бесконечное самоопределение языка в структурах бинарности.

Структура социального порядка, по мысли К. Леви-Стросса, может быть выявлена, если социальное, осмысливаемое в качестве языковой конфигурации, будет представлено в синхронности всех своих элементов, то есть, в точке остановки. Однако такая точка остановки не является элементом социального порядка, это позиция «между» этими элементами, точка, с кото-

рой открываются «места» их расположения. Такая точка может быть лишь точкой соотношения или границей. Это есть не что иное, как исследовательская позиция – точка зрения. Соответственно, место структурирующего социального принципа оказывается местополаганием идеи или концепта.

Абсолютизация концепта, совпадение его с действительностью становится мифологизацией мира, приданием ему «естественной» необходимости, обозначением символической структуры как изначального социального порядка.

Таким образом, анализ философских концепций «традиции» позволил показать вариативность смыслов этого понятия. Выявление традиции как устойчивого порядка предполагает проведение границы «традиция» / «не-традиция». Такое сопоставление всегда предполагает точку говорящего о Традиции или символическое отношение, предъявляющееся в различных концептах. Соответственно, традиция оказывается конструированной моделью, приобретая специфическую конфигурацию в зависимости от специфики философского дискурса.

Библиография

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.:Издательство «Европа», 2011.
2. Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008.
3. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. М.; СПб: Университетская книга, 2002.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология.– М.: Эксмо-Пресс, 2001.
5. Платон. Филеб ; Государство; Тимей; Критий. – М.: Мысль, 1999.
6. Эвола Ю. Языческий империализм.– М.: Издательство «Арктогея», 2009. http://www.arctogaia.com/public/evola/evola.htm

Александр Макаров

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И НОНКОНФОРМИЗМ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА



В 1790–1791 гг. в Париже была разрушена Бастилия. Подрядчик работ по сносу этого замка, Пьер-Франсуа Паллой на месте разрушения установил табличку с надписью «Ici l'on danse, ah ça ira, ah ça ira!» («Здесь танцуют, и всё будет хорошо!»). Это был символический акт разрушения старого порядка и рождения концептуального нового современного мирового порядка, который по замыслу его создателей должен был стать глобальным и исторически непреходящим, т.е. вечным. Современность как вечная ценность. Однако этот обещавший стать вечным французский танец танцевали в Европе только около 200 лет; уже во второй половине XX века почти всем философам стало очевидно, что просвещенческий карнавал исчерпал себя; что карнавала больше не будет. Наступило «время после оргии», Постмодерн или, как говорит Зигмунд Бауман, «разочарованное модернити».

Однако даже после оргии европейское человечество продолжает жить в пыли, поднятой рухнувшей Бастилией. Эта пыль забивает поры мышления и механизмы «машин смыслообра-

зования», вырабатывающих европейскую идентичность. Это является главной причиной возникновения специфического феномена нонконформизма. Последние события в Норвегии, показывают, что нонконформизм достаточно глубоко укоренен в европейской культуре. Когда некто Брейвик из неких принципиальных соображений расстрелял собравшихся для разговора о толерантности участников лагеря, он сделал наглядным тот факт, что современные культурно-образовательные механизмы продуцирования идентификационных смыслов работают на холостом ходу. Нонконформизм – это следствие слома машин социализации и потенциальный источник выделения энергии для формирования новых смыслообразующих машин. Но такая энергия может быть выпущена и в пустоту, как, например, канализируют в воздух энергию спонтанного насилия современная машина спорта или машина экстремального туризма. Стадионы – это котлы, где варится насилие и извергается по заранее приготовленным каналам: оцепленным милицией/полицией проходам по городу. Однако, это далеко не единственный путь. Эта нонконформистская энергия при определенных обстоятельствах может соединиться с глубокой философией, и породить новые системы ориентации и идентификации человека, – что мы и наблюдаем в случае левого и правого теоретического нонконформизма.

В XX веке нонконформистские тенденции возникают, прежде всего, как реакция на ложь языка современного мира. Речь идет о «болезнях языка» – как назвал это явление немецко-американский философ О.Розеншток-Хюсси (1). Он писал, что здоровый язык – это всегда *повторение* и *артикулирование*. В нормальной ситуации для обозначения еще не артикулированных новых реалий действительности используется повторение традиционных символических форм выражения знания о реальности; посредством языка создается цепь культурно-исторических миров, связь нынешнего поколения с прошлыми и будущими поколениями.

Язык неразрывно связан с процессами смыслообразования и ориентации в мире. Смысл жизни отдельного человека и человеческих групп конституируется языковыми структурами. Смысл жизни – это комплекс экзистенциалов, пресупозиций, истин жизненного мира (Lebenswelt), определяющих направление мышления и воли индивидов и коллективов. В свете этого определения дадим операциональные определения важнейших для нонконформизма понятий «истина» и «смысл».

Истина – это «приказывающий смысл», т.е. смысл, порождающий потоки смыслообразов, мотивов действия и их материальных и духовных последствий.

Смыслы – это те символические образно-понятийные комплексы, которые способны направлять волю, вызывать действие в определённом направлении, и тем самым определять (программировать) поведение людей.

Истина, и мышление, опирающиеся на силу языка, соединившись с волей в электрической сети речи, порождают феномен истинного смысла. Язык современного мира объявил войну языкам архаики и одержал некоторые позиционные победы в этой лингвистической битве. Это создало серьезные препятствия для циркуляции внутри языковой сферы смыслов, жизненно необходимых свободному человеку. В результате утверждения нового языка самыми влиятельными смыслообразующими машинами стали массовая культура, наука (в ее сциентистском изводе) и идеология, вернее две основные идеологии современности – либерализм и марксизм-ленинизм. Эти четыре однопорядковых явления породили единый в своей концептуальной основе язык описания реальности, который по сей день является господствующим над умами масс. Долгое время этому языку не было конгениальной альтернативы. В XX веке Рене Генон сумел предложить методологический и концептуально-понятийный базис нового языка для описания жизненного мира, как современного человека, так и человека архаики (2).

Для нас актуальность работ традиционалистов обусловлена тем обстоятельством, что мы вступили в ту же реку модернизации, которая, прокладывая себе русло в Западной Европе, образовала два противоположных берега: левый и правый нонконформизм. В нашей стране левый берег долгое время был много круче правого. Более того, – правый берег до 90-х годов находился anderground. Видимо эта кособокость официальной социальной философии стала причиной обрушения (вслед за марксистской идеологией) мировоззренческих и культурных основ современного российского общества, которое на удивление легко погрузилось в пучину безудержного консюмеризма. В России традиционалистский дискурс довольно быстро продвинулся к центру философского и идеологического пространства, во многом, конечно, благодаря идейной и организационной активности А.Г.Дугина и его коллег по традиционалистскому кругу.

Нонконформистское движение возникает как два вида нигилизма, нашедших своих отцов-основателей в лице Маркса и Ницше: авангардистского революционного антибуржуазного протеста (левый нонконформизм) и метафизического традиционалистского отрицания устоев современного мира. Этот второй вид нонконформизма опирался во второй половине XX века на идеи Генона и Эволы. «Восточная метафизика» Генона слишком эзотерична для того, чтобы служить источником идентичности для широких масс потерянного послевоенного поколения Европы. Для этого больше были приспособлены работы Эволы. Поэтому наше внимание обращено к нему.

В работах Юлиуса Чезаре Андреа Эволы видна его миссия – вопреки затягивающей в воронку небытия силе социального хаоса сориентировать молодого европейца в мире грозных событий «железного века». Грандиозность задачи состоит в том, что хаос, по мнению автора, носит не ситуационный характер: его силы, окончательно вырвавшиеся наружу во время падения европейских

империй, разрушили не только пространство западноевропейской культуры, но и саму структуру идентичности европейца.

Хаос принял глобальный и необратимый характер, а доказательство тому – пришествие тоталитаризма. Тоталитаризм представляется им как тип социополитической системы, где принцип единства навязывается человеку извне его жизненного мира; из центра, чуждого Традиции. Истоки тоталитаризма он находит в индивидуалистической идеологии либерализма, а его законченные формы – в этатистской идеологии марксизма. Индивидуализм и этатизм, капитализм и коммунизм, национализм и интернационализм – стороны одной медали или стадии одного процесса, – процесса глобализации экономики и политики. Правда, Эвола не пользуется современным термином «глобализм», а оперирует понятием из политологического лексикона 50-х годов – «тоталитаризм». Две супердержавы – США и СССР воплощают в себе два этапа становления тоталитаризма. Интересно, что уже в начале 50-х годов Эвола пишет о том, что СССР начинает охватывать «трупное окоченение» (3).

Задача вразумления европейского самосознания – почти безнадежная задача. Почти. Если смотреть вперед. Но Эвола призывает повернуться лицом к прошлому, к Традиции; он, оглядываясь в будущее, видит лишь руины. Руины – парафраз ницшевских метафор «последние люди» и «род земляных блох». Руины – это символ антропологической катастрофы, символ превращения личностей в гомогенную массу индивидов. Основная причина «руинирования» культуры – «одержимость экономикой». Экономические интересы не только вульгарны, но и губительны, будучи поставлены близоруким обществом в центр системы культурной идентичности. А именно это произошло с современным обществом, считает Эвола. Именно это привело в этическом плане к атомизации общества, а в социальном – к «слипанию» людей-атомов в тоталитарное общество. Другими словами, новоевропейский проект превращения корпоративного средневекового общества в свободное

общество автономных индивидов не удался. Реализация утопии индивидуалистического общества обернулась кошмаром тоталитарности, как в СССР, так и на Западе. Только Советский Союз прошел этот путь чуть быстрее.

Именно в контексте эсхатологической мысли должны читаться работы Эволы. Эсхатологическая мысль, конечно, во многом зависима от особой душевной организации мыслителя, однако не стоит сводить ее к неврозу. У нее есть очень важная для жизни культуры функция: она, наряду с другими формами мысли, выполняет роль иммунитета против постоянно мутирующих форм идеологической лжи. Эта ложь особого свойства: она порождена практикой сожительства человека с окружающими его формами власти – актуальной политикой, актуальной экономикой, актуальным искусством и прочими партикулярными формами Zeitgeist. XX век стал ареной соперничества грандиозных идеологических систем – от марксизма и нацизма до постмодернизма. Они сумели поставить и решить задачу сокрытия собственной идеологической сущности с помощью «тотальной критики» идеологий. Но так как XX век еще не кончился, то, видимо, следует ожидать новых форм эсхатологии и гиперкритицизма. Их роль тем значительнее, чем изощреннее становятся социально-психологические технологии влияния на сознание.

Примечания

(1) Rosenstock–Huessy E. Die Europischen Revolutionen und der Charakter der Nationen. Jena, 1931; Розеншток–Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., «Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея», 2002
(2) Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., Арктогея– центр, 2002. С. 21– 22.; Макаров А.И. «История» и «традиция» в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде)»: Автореф. дис. канд. фил. наук / Волгоградский Государственный университет. Волгоград, 1999.
(3) Эвола Ю. Люди и руины. М.: МОО «Русское Стрелковое Общество», 2002. С.71.

Александр Цыганков

КОНСТАНТА, ПЕРЕМЕННЫЕ И МОДУСЫ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В корпусе научной литературы, связанном с такими дисциплинами как: история религий, этнография, религиозная философия и пр. видное место занимает концепт «мифологическое сознание». Несмотря на востребованность в определенных научных кругах, сама сущность этого концепта является, на наш взгляд, до сих пор не ясной и не до конца определенной.

Цель данной статьи – выделение и рассмотрение основных функций, свойств, которые присущи константе, переменным и модусам мифологического сознания.

Феномены, обозначенные выше, будут рассматриваться в рамках западноевропейской мысли.

Формирование и появление константы мифологического сознания, на наш взгляд, не представляется возможным, отнести к какой-либо конкретной исторической эпохе. Вероятно, она складывается и бытует уже во времена Примордиальной Традиции.

Источники, дающие возможность охарактеризовать основные аспекты мифологического сознания – это дошедшие до нас системы мифов различных народов.

Необходимо отметить, что такие системы мифов могут находиться в той или иной культуре, как в актуальном, так и в латентном состоянии. Эти же два вида состояний присущи и мифологическому сознанию в целом.

Константой, которая органически слита со всей системой мифологического сознания, и формирует это самое сознание, выступает, на наш взгляд, константа, постулирующая наличие сверхъестественного компонента, не мирского или не только мирского в бытии мира, наличие глубокого и фундаментального сакрального измерения.

Этот феномен Рене Генон называет сакроцентризм, т. е. в центре всего мироздания стоит сакральное. Сакральное – это отношение к миру как к открытой системе, каждый элемент которой напрямую восходит к божественному началу, проявляющему себя сквозь этот элемент.

Примеров такого мировосприятия и миропонимания мы можем найти великое множество без особого труда, т.к. все системы мифов бытовавшие/бытующие в культуре, исходят именно из этого сакрального основания, которым является константа; она есть и причина и следствие мифологического сознания.

Модусы, присущие константе, по мере развертывания ее в историко -философском дискурсе, можно выделить следующие:

– Пребывание константы в актуальном состоянии, что соответствует периоду языческих и пантеистических систем мифов. Мир в этом модусе сакрален полностью (Дугин, 2009).

Примеры такого мировосприятия мы находим практически во всех мифологических системах, будь то скандо-германская мировоззренческая конструкция, где первосущество – великан Имир, сакральный Абсолют, приносится в жертву триадой богов и из его тела творится весь универсум, что таким образом делает универсум так же сакральным. Схожий сюжет имеется и в индуизме, где таким жертвоприносимым первосуществом выступает великан Пуруша и т.д.

Этому модусу константы в целом присуще понимание творения мира именно как *ex Deo*.

– Второй модус константы реализует себя в религиях Откровения.

Появление религий откровения обусловливается фундаментальными изменениями в сознании; теперь феноменальный мир больше не мыслится как территория абсолютной сакральности, отныне абсолютной сакральностью обладает только монотеистический Бог, который создает творение *ex nihilo* (из ничего).

От Бога черпает свою сакральность мир феноменальный и все то, что находится в этом мире, включая самого человека.

Вероятно, основные черты данного модуса, проявились уже в философии Платона и, в особенности, в философии Аристотеля.

Аристотель считал, что Бог существует вечно как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких-либо неосуществленных целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он обладает жизнью, желанием, мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые вещи в большей или меньшей степени осознают Бога и их влекут к действию восхищение и любовь к Богу (Аристотель, 1975).

Развивая эту мысль, Лейбниц впоследствии скажет:

«Последнее основание вещей – коротко его называют Богом» (цитируется по: Бофре, 2007, с. 160).

– Следующий модус константы начинает свою явную реализацию с Нового времени. Когда сакральность подвергается осмыслению и критике со стороны рациональности, монотеистический Бог «отмысливается» к тому периоду времени практически полностью, и на смену ему приходит Бог деистический (Дугин, 2002).

Бог умер, ввиду того что его убили люди, «они убили его, связав его величие со своими мелкими стремлениями к награде и тем самым умалив его самого» (Хайдеггер, 2006, с. 278).

В этот момент мифологическое мышление начинает переход в свое латентное состояние. Окончательное исчезновение мифологического сознания, вероятно, является невозможным, но это правило действует только в пределах человеческого существования.

Появление существа, не имеющего мифологического сознания, становится возможным по средствам развития технологий клонирования. Именно в отсутствии пласта мифологического сознания, лежит самая большая угроза такого существа.

В настоящее время мифологическое сознание, находится в латентном режиме.

Хотя, наблюдая за современными тенденциями, можно констатировать некие попытки возвращения к предыдущим модусам константы, что, к сожалению, во многих случаях приводит к таким аберрациям, как, например, New Age.

Описанная нами выше константа мифологического сознания, будет основополагающей для всех переменных, непреложно из нее вытекающих.

Первая переменная мифологического сознания, которую хотелось бы выделить – это переменная, отрицающая конечность существования, феномен смерти либо полностью, либо частично эвфемизируется этой переменной.

Вероятно, здесь необходимо обратится к системе l'imaginaire Жильбера Дюрана, которая делится на два режима – это diurne, «дневной режим» и nocturne, «ночной режим». Diurne, «дневной режим» включает в себя только одну группу мифов – героические мифы.

Nocturne, «ночной режим» состоит из двух групп мифов (мистических и драматических). И те и те являются «ночными», то есть разделяют некие общие характеристики (режима), но различаются по внутренним свойствам.

Имея дело со смертью, рассматриваемая переменная мифологического сознания прибегает именно к режиму Nocturne. Так как «дневной режим» постулирует идею разорванности и разделения, что приводит впоследствии к возможности появления представления о том, что смерть – это конечная инстанция, за которой ничего более не следует (Дугин, 2010).

Модусов, присущих данной переменной, также можно выделить три:

– Модус, в логике которого распространяется идея тотального метемпсихоза, реализующая себя во многих системах мифов. Самое яркое проявление такой работы модуса, которое дошло до нас, мы находим в индуизме.

– Второй модус переменной проявляет себя в христианском мировоззрении, с его двумя (тремя) мирами посмертного существования человеческой души и эсхатологической концепцией.

Переход от одного модуса к другому не означает тотальный отказ от наработанных ранее систем. Второй модус данной переменной, пока еще может в любой момент попытаться вернутся в первый, обозначенный нами модус, посредствам мистических учений внутри самих религий Откровения.

Например, в иудаизме отсутствует сотериология, а в Каббале – эзотерическом учении иудаизма, отрицается единый Бог-творец, непреложно присутствующий в иудаизме, имеются неприемлемые для иудаизма магия, оккультизм, астрология, и идея сотериологии.

В суфизме, мистической ветви ислама, присутствует все та же идея метемпсихоза, категорически отрицаемая ортодоксальным исламом.

Живший в X веке Мансур аль-Халлай, один из наиболее известных суфийских мыслителей, в своей лирике часто затрагивал интересующую нас тематику переселения души:

«Я сотни раз прорастал травой по берегам стремительных рек.
Сотни тысяч лет я рождался и жил во всех телах,
что есть на Земле»

(цитируется по: Роузен, 2008, с . 61).

Еще более яркую иллюстрацию идеи реинкарнации в мистических ответвлениях ислама мы видим у Халал уль-дин Руми:

«Я умер камнем и воскрес растеньем,
Я умер растеньем и воскрес животным,

Я умер животным и стал Человеком.
Чего мне страшится?
Разве смерть обокрала меня?»

(цитируется по: Роузен, 2008, с . 64).

Христианский мыслитель Ориген во многих своих идеях также был очень близок к метемпсихозу и реинкарнации.

Он учил, что душа живет и до рождения тела. Душа нематериальна, поэтому у ее жизни нет ни начала, ни конца. По поводу веры в Судный день и последующее воскресение мертвых Ориген полемизировал с ортодоксами веры:

«Как можно восстановить мертвые тела, каждая частица коих перешла во множество иных тел? – Которому из тел принадлежат эти молекулы?» (цитируется по: Роузен, 2008, с . 47).

– Следующий модус первой переменной мифологического сознания, функцией которой выступает работа с необходимостью смерти, начинает свое развертывание конвенционально с эпохи Нового времени. Вся переменная, постепенно переходит в латентное состояние, и главенствующей становится идея, следуя которой человек проживает только одну жизнь, только в одном мире, и после смерти он превращается в абсолютное ничто.

В современных тенденциях изменения мысли, возможно, наблюдать идею смерти уже самой смерти.

Вероятно, все существующие и существовавшие мифологические системы создавались/создаются во многом для объяснения преодоления смерти и ее необходимости.

Для выхода за пределы, очерченные смертью, вырабатываются две разновидности мифологических систем, которые условно можно обозначить как:

– мистическая система, видит (вероятно, неосознанно) в существовавшем/существующем мифе возможность избежать необходимости смерти, посредствам возвращения к предшествующим модусам переменной и константы в целом;

– рационалистическая система, считает существовавшие/существующие мифы устаревшей моделью, не способной дать желаемое освобождение от смерти и создает, по ее мнению, более приспособленные для этой задачи мифы, процесс этот происходит так же неосознанно в большинстве случаев.

Соответственно две выше обозначенные системы функционируют в разных режимах l'imaginaire. Мистическая система соответствует ночному режиму, а рационалистическая – дневному.

Вторая переменная мифологического сознания отвечает за самоопределение и самопонимание человеком себя.

Человек в дискурсе мифологического сознания осознается как потенциальная всевозможность, включающая в себя неограниченное количество модификаций.

В данной переменной, так же как и во всех выделенных в дальнейшем, можно выделить три модуса ее существования, которые неразрывно связанны через переменную с константой и с ее переходами в разные модусы:

– Первый модус второй переменной, это, как мы уже обозначили, человек как всевозможность. Пользуясь категориями Средневековой философии, человек как микрокосм. Он заключает в себе все проявленное и не проявленное, и в то же время может стать как тем, так и другим. Эта идея неразрывно связана с первым модусом первой переменной, и первым модусом константы.

Так же с этим модусом переменной, неразрывно связан институт инициаций, процесс перехода из одного состояния в другое.

– Второй модус начинает свою активную реализацию в христианском мире.

В этом модусе, человек осознает себя как творение Бога. Он получает рамки, его существование по существу определяется выбором доброго либо злого пути, эти две категории, а именно

добро и зло, в христианстве получают четкое осмысление, чего не было в предыдущем модусе.

Четкая бинарность понятий добра и зла имеется также в зороастризме, который не входит в фокус рассмотрения данной статьи.

После смерти человека, его душа не претерпевает серьезных изменений (если не брать в рассмотрение, относительно поздно появившуюся концепцию «Третьего мира» в католицизме), она либо созерцает Бога, либо мучается в адском пламени, но в большинстве случаев остается все же душою человеческой.

Однако, как в восточной (в большей степени), так и в западной (в меньшей степени) ветви христианства присутствует возможность теозиса – обожения, достичь которого можно пройдя очищение и испытав озарение.

Святой Афанасий Великий писал, что «*Бог стал человеком, и потому человек должен стать богом*».

Вероятно, теозис по своей идее относится к мистической системе с характерными для нее способами и попытками возврата к предыдущим модусам.

– Третий модус, также берет свое начало в философии Нового времени. Идея Бога отрефлексировывается полностью, в какой-то степени ее заменит идея Разума. Человек определяется как человек, благодаря своей способности мыслить.

Эта концепция человека во многом сохранилась и в наше время, хотя сейчас она подверглась фундаментальной деконструкции с элементами возврата к мифологическому сознанию. Но эти элементы также представляют, на наш взгляд, аберрацию.

Третья переменная мифологического сознания – это представление о Другом.

Мифологическое сознание осознает образ Другого двояко. С одной стороны под личиной Другого может скрываться в принципе кто угодно, в том числе и божество.

По мере изменения данной идеи, Другой осмыслялся не как возможность божества, но непременно как тот, кто находится под его покровительством. Эта функция мифологического сознания во многом и предопределяет распространенный у всех народов институт гостеприимства.

В Скандинавии в период пребывания мифологического сознания в актуальном состоянии, считалось, что под видом бедного странника или уродливого карлика Один, верховное божество скандинавского пантеона, бродит по свету, и плохо будет тому, кто, забыв законы гостеприимства, оттолкнёт его от своего порога.

В Швеции обычай гостеприимства был даже причислен к официальным повинностям. Оказывать «гостеприимство» обязаны были бонды, а также феодально-зависимые брюти и ландбу. От этой повинности освобождались только члены сословия фрэльсе.

Согласно «Уппландслагу» (свод областных шведских законов), от «естнинга» – гостеприимства освобождались только «королевские имения, имения епископов, имения рыцарей и имения тех мужей, (кои) служат на боевых конях» (Справочник терминов, 2006).

Свидетельства отношения к странникам и гостям как к возможному божеству мы можем найти и в народной литературе XIX века, в частности бретонской и русской.

В сборнике бретонских христианских легенд Люзеля есть легенда: «Бог, башмачник и жадная женщина». Речь в ней идет о трех путешественниках: Боге, св. Петре и Иоанне Предтече. Однажды они попросили ночлега в хижине бедного башмачника. Хозяин дома и его жена разделили с гостями свою скудную трапезу и позже отдали им для ночлега свою единственную постель. Спаситель вознаградил гостеприимных хозяев, совершив для них чудеса (Ярославский, 2004).

В то же время жадная соседка, узнав об этом, решила обогатиться. Она пригласила странников к себе домой и сделала им

шикарный прием, но так как делала все с корыстными намерениями, то не получила ровным счетом ничего.

Сходную легенду можно обнаружить в сборнике известного русского собирателя XIX века А. Афанасьева «Народные русские сказки», которая называется «Странствующий Христос». Христос и св. Петр, переодевшиеся в нищих, не нашли приюта в доме богатой женщины, но были приняты бедной вдовой. В результате, Бог подарил ей за гостеприимство 60 золотых монет (Афанасьев, 1984, с. 235).

С другой стороны, образ Другого может четко маркироваться как негативный и враждебный. Вероятно, это связано с сакральной географией народа, т.к. каждая сторона света населялась мифологическим мышлением, определенными персонажами, которые зачастую были агрессивно настроены к людям. Не только народ был локализован географически, но также географически локализовывались и боги этого народа, несомненно, враждебные к богам другого народа и к другому народу в целом.

Седьмой подвиг, совершенный Гераклом, иллюстрирует данное положение:

«Вы в Египте, – сказали им жители, спешившие в храм на праздник, – а правит Египтом великий Бузирис, могучий и грозный царь».

Геракл попросил отвести их к царю. Но едва чужеземцы вошли во дворец, как были схвачены и закованы в цепи.

«Ты пришел вовремя, чужеземец,– сказал ему властитель Египта.– Сегодня праздник в моей стране, и я принесу тебя и твоих спутников в жертву нашим богам».

«Боги не принимают человеческих жертв», – возразил ему Геракл.

Бусирис засмеялся:

«Не одну сотню лет в Египте приносят в жертву всех чужеземцев, и боги пока не разгневались на нас. Мы, египтяне, пре-

взошли все народы в благочестии, и не тебе нас учить»» (Кун, 1988, с.129).

Отсюда частое упоминание в письменных источниках, о разрушении сакральных объектов, принадлежащих враждебным народам, во время войн.

Интересный пример дает нам русская былина о ссоре Ильи Муромца и князя Владимира:

И он берет-то как свой тугой лук разрывчатой,
А он стрелочки берет каленые,
Выходил Илья он да на Киев-град,
И по граду Киеву стал он похаживать
И на матушки божьи церкви погуливать,
На церквах-то он кресты вси да повыломал,
Маковки он золочены все повыстрелял

(Сборник былин, 1988, с. 103).

Так приблизительно выглядит восприятие образа другого в первом модусе третьей переменной.

Второй модус, разворачивающийся в христианстве, во многом сохраняет практически все атрибуты первого модуса. Из актуального состояния образ Другого, в котором может скрываться все что угодно, переходит в латентное. Это не отменяет института гостеприимства, но приводит к его переосмыслению, к частичной утрате им сакрального компонента. Теперь странник мыслится только как гость от Бога.

В Ветхом и Новом Завете можно встретить интересные рудименты представлений о Другом как о всевозможности. Подтверждение данному положению мы находим в истории Авраама, удостоившегося однажды чести принять под видом странников Господа и двух ангелов (Библия, Быт 18:1– 8); племянник Авраамов, Лот, оказал гостеприимство проходящим странникам, которые также были ангелы (Библия, Быт 19:1– 3); сам Исус Христос говорил:

«Кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды во имя ученика, не потеряет награды своей» (Библия, Мф 10:42).

Холодность же гостеприимства отождествляется Господом с холодностью к Нему Самому:

«Странником был, говорит Он, и не приняли Меня, наг был и не одели Меня, болен и в темнице и не посетили Меня» (Библия, Мф 25:43).

Образ Другого как врага не теряет своей остроты и феноменально практически не меняется в христианстве. Главными врагами остаются иноверцы, во всевозможных своих проявлениях, как за пределом ареола христианского мира, так и внутри его.

В третьем модусе, наблюдается утрата положительного образа Другого, особенно это становится заметно с глобальным распространением капитализма с характерной для него идеей конкуренции. Homo homini lupus est – выражение, четко демонстрирующее сложившуюся ситуацию.

Образ Другого как врага, напротив, достигает мировых масштабов. Самый яркий пример такого виденья мира – это внешняя политика, проводимая США в настоящее время, и в целом внешнеполитическая линия «цивилизаций Корабля» если использовать тезаурус геополитики, с характерным для этих народов восприятием Другого как пирата-грабителя.

Четвертая переменная, которую хотелось бы вывести – это переменная, конструируемая мифологическим сознанием при объяснении социально-общественного феномена. Общество иерархиезируется мифологическим сознанием, самой яркой дошедшей до нас моделью такого общества, опять же будет выступать общество индийское, с его делением на касты.

Хотя Рене Генон утверждает что, «индусская традиция учит, что в начале времен была одна-единственная каста, носившая название «Хамса» («Лебедь»); это значит, что все люди обладали тогда от рождения той высокой степенью духовности, кото-

рая символически обозначена в самом названии их касты, как бы воспаряющей над разобщенностью четырех теперешних каст» (Генон, 2008, с.303).

Каждая из каст имела свой путь выхода к Абсолюту, за пределы колеса перерождений. Схожие моменты мы можем найти и в европейском мифологическом пласте.

Из этого модуса, от части всеобщего равенства возможностей достижения Абсолюта, переменная переходит во второй модус, ярко реализовавшей себя в эпоху Средневековья и христианской цивилизации.

Структура феодального Средневековья, во многом напоминала собой структуру первого модуса четвертой переменной. Три страты общества, молящиеся, воюющие и работающие также имели разные пути достижения Бога. Хотя со временем, «глупость» и юродивость в европейском мире перестала приравниваться к святости. Приблизиться к Богу постепенно стало возможно лишь благодаря разуму и финансовому благополучию, а не вере, с этого момента Бог как таковой становится необязательным, и вся общественная иерархия начинает постепенно выстраиваться на капиталистических отношениях.

Третий модус рассматриваемой переменной начинается, вероятно, во Франции с периода правления Филиппа Красивого и подчинения власти духовной власти светской (Генон, 1996, с. 34). И как мы уже упомянули, весь третий модус четвертой переменной, осмысляет людей посредством их финансового благополучия. Ярким примером тому служит современное западное, и во многом российское общество, и в целом «общество потребления».

Пятая переменная – это взаимоотношение полов, постулируемое мифологическим сознанием. Мужчина и женщина, живущие в актуальном режиме мифологического сознания, осознают себя как некая персонификация божественной Первопары. Например, в тантризме партнер воспринимается как воплощение божества.

Все совместное бытие мужчины и женщины направленно на возможность достижения андрогинного состояния, которое предшествовало осознанной разделенности, и отражается в образе мифологической Первопары.

В западноевропейском христианстве, во времена Средневековья, образ женщины стал мыслиться церковью, зачастую, крайне негативно, в ней видели опасность. Латинская поговорка того времени гласит «femina mors animae» – женщина есть смерть для души.

Вероятно, это явление связанно с двузначностью сексуального опыта, так как в нем заложена отрицательная потенция для тех, кто стремится к преодолению естества, к божественному знанию, Откровению. Так как «Я» посредством сексуального опыта может «открыться» не только миру божественному, что в западном христианстве практиковалось всевозможными мистическими течениями, но и миру низшему.

У христианских каббалистов, чье мировосприятие формировалось, во многом опираясь на первый модус переменной и константы в целом, мы можем найти интересный образ сопричастности мужского и женского начала друг другу. Дихтель Иоганн, конец XVI века, дает следующее описание:

«…сначала Господь сотворил двух бесполых существ, напоминающих внешне людей. И созерцал их Господь, и понял, что чего-то не хватает. И после этого Он вырыл и достал между ног Лилит некоторое количество вещества, глины, земли и создал из этого гениталии Адама» (цитируется по: Головин, 2005).

В третьем модусе переменной, который следует за эпохой Средневековья, женщины постепенно эмансипируются, и начинают присваивать себе качественные характеристики мужчины, что лишает женщину возможности оставаться собственно женщиной, а не становиться кем-то инаковым, еще не мужчиной, но уже и не женщиной. Во многом такая ситуация происходит по причине тотальной беспомощности мужского пола, его деградации в своих качественных проявлениях.

Мужчина перестал отвечать тем архетипам, которые исконно формировались в женском коллективном бессознательном. К. Г. Юнг выделяет три аспекта Анимуса – Мужского архетипа, конструируемого женским бессознательным – это Мужчина – Мудрец, Мужчина – Воин, Мужчина – Ребенок.

Таким образом, происходит постепенное стирание половых различий, и возможность появления третьего пола. Яркое проявление такого нивелирования мы находим в моде, например, в так называемом стиле Unisex. Но в отличие от андрогина, бытовавшего в первом модусе переменной, являющего собой зачастую с большим трудом достижимый Идеал, современный третий пол как раз наоборот, вероятно, выступит как квинтэссенция пороков обоих полов.

Отблески той угрозы, о которой предупреждала латинская поговорка, можно обнаружить на самом профаническом уровне, представленном в сексуальном опыте современных поколений, занятие сексом используется для достижения тех же целей что и употребление наркотиков (уточним, что речь идет о современном пандемическом употреблении наркотиков), то есть ради того, чтобы благодаря обостренности чувств, получить иллюзорные подтверждения собственного существования (Эвола, 2009, с. 369).

Но и в настоящее время, мифологическое сознание не скрывается безвозвратно, так как, в пику третьему полу, еще поддерживаются нормальные семейные и межполовые отношения. Хотя, к сожалению, нормальные отношения скоро могут перейти в раздел неполиткорректных, в рассматриваемых нами странах.

Вероятно, описанная нами константа со всеми ее модусами, и переменными, которые в свою очередь также обладают модусами, можно в целом соотнести с Бытием Мартина Хайдеггера, и с его положениями *Seinsvergessenheit* (забвение Бытии) и *Seinsverlassenheit* (оставленность Бытием).

Феноменологию оставленности Бытием и его забвения частично можно проиллюстрировать в следующем отрывке из философии Хайдеггера:

«История есть история бытия, и те, кто, ощутив этот просвет отказа, глядят на него в растерянности – те так и продолжают бежать от его осмысления, так и остаются беглецами, которые, столь долго одурачиваясь сущим, становятся настолько чуждыми бытию, что даже не могут с основанием ему не доверять. По-прежнему оставаясь в полном порабощении у якобы издавна гонимой метафизики, они ищут пути к чему-то сокрытому в глубине и сверхчувственному. Они бегут в мистику (всего лишь противоположение метафизики) или (потому что продолжают просчитывать) обращаются к «ценностям». «Ценности» же представляют собой идеалы, окончательно превращенные в нечто просчитываемое и годные к употреблению для одной только оборотистости: культура и культурные ценности как средства пропаганды, произведения искусства как предметы, пригодные для демонстрации успеха, и как материал для декораций на парадных каретах во время каких-либо торжественных шествий» (Хайдеггер, 2006, с. 25).

Делая вывод, необходимо отметить что:

– Все переменные мифологического сознания, выделенные нами органически взаимосвязаны с константой.

– Переход переменных из одного модуса пребывания в другой, обусловливается переходом в разные модусы константы. Ее переход и предопределяет скудеющий за ним переход переменной.

– Мифологическое сознание по мере перемещения из одного модуса в другой, постепенно все более и более переходит в латентный режим своего существования.

– Мифологическое сознание не исчезает в человеке полностью, и зачастую находит выход в современном десакрализованном мире в виде всевозможных искаженных проявлений, будь то внешняя политика, отношение к смерти, Другому и т.д.

Библиография

Аристотель. Метафизика. Соч. т 2, М., 1975
Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М., 1984
Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. М., 1989
Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Греческая философия т 1, С– П., 2007
Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. М.,1996
Генон Р. Символика креста. М.,2008
Головин Е. В. Лилит. В чем опасность, которая заключается в женщине, и что это такое. Код ступа: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1531
Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009
Дугин А.Г. «Структурная социология» М., 2010. Код доступа: http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/180509172730.xhtml
Дугин А. Философия традиционализма. М., 2002
Кун Н. А. Легенды и мифы древней Греции. Душанбе.,1988
Роузен С. Реинкарнация в мировых религиях. М., 2008
Сборник былин. М.,1988
Справочник терминов. Код доступа: http://www.ulfdalir.ru/terms#
Хайдеггер М. «Ницше» т. 1, С– П., 2006
Хайдеггер М. «Ницше» т. 2, С– П., 2006
Эвола Ю. Лук и булава. С– П., 2009
Ярославский Е. Некоторые аспекты феномена гостеприимства в русской и бретонской традициях XIX века.

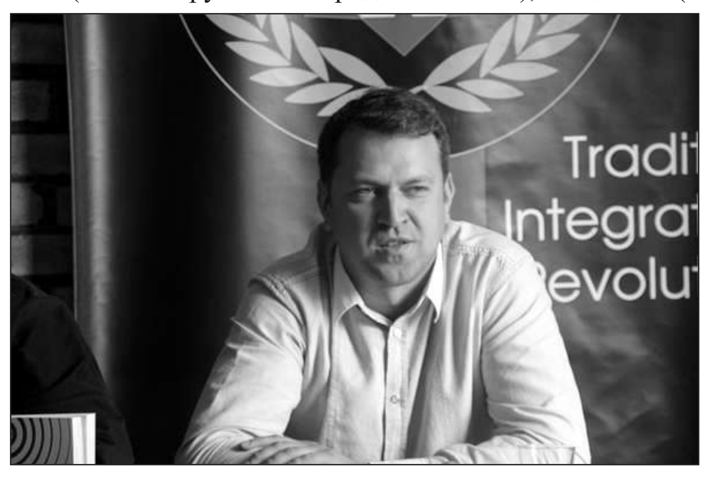
Максим Борозенец

ГНОСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ СОВРЕМЕННОСТИ К НОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Откровение против Проявления

Из индоевропеистики нам известны два протокорня, обозначающие эпистемологическое отношение сознания к миру: *uid– (ср. рус. ведать) и *ghno– (ср. рус. знать). Несмотря на то, что их современные значения смешались и слова стали практически синонимами, изначально они выражали два принципиально различных способа постижения реальности. Рассмотрим их в отдельности.

Корень *uid– «ведать» (1) соотносится со значениями «находить» (т.е. обнаруживать предполагаемое), «видеть» (изна-



чально «видеть» и «ведать» вообще не различались) и, скорее всего, является развитием корня *ui– «различать, разделять, развивать». Сюда же относится корень *uedh– «вести < связывать, соединять». Отсюда «ведать» трактуется как имманентное познание, аналитико-синтетический процесс, «различение связей». Результат этого процесса – эмпирическая информация, полученная путем логической дедукции. И она постулирует фундаментальное единство Бытия, взаимосвязь всех вещей.

Корень *ghno– «знать» (2) соотносится со значениями «узнавать» (т.е. приобретать новую информацию), и соотносится с русским глаголом «гнуть». Выдающийся российский лингвист Н.Д. Андреев считал, что изначально протокорень GhN обозначал заломленную ветку, которой охотник каменного века обозначал дорогу в лесу (3). Этот ЗНАК был одним из примитивных методов, маленькими вспышками откровений державших еще не окрепшую память наших пращуров. Таким образом, «знать» трактуется как озарение, откровение, внезапно полученная информация.

Общая картина эпистемологической истории человечества вырисовывается следующим образом:

1. В Палеолите Язык только-только обнажает себя, проявляясь в звуках примитивных сигнальных систем. Это время кочевых охотников и собирателей, жизнь которых неразрывно связана с круговоротом природных перемен. Первичные звуки и их комбинации выделяются из хаотического шума как нуминозные сущности и маркируют собой еще неуверенное пространство человеческой памяти. Это эпоха «Знака».

2. В Неолите человек переходит на оседлое бытие, все увереннее подчиняя себе Природу вокруг. Языки развиваются в полноценные семантические структуры, и параллельно с этим человеку открывается холистическое мировоззрение, великая взаимосвязь всех вещей в едином круге Мироздания. Это эпоха «Ведания».

3. К началу Железного века все больше нарастает эпистемологический хаос. Языки развиваются, меняются, дробятся на диалекты, а теонимы нуминозных сущностей (имена богов) остаются прежними, ввиду чего их смысл постепенно утрачивается. «Всё полно богов», как говорил Фалес Милетский, и боги перетекают один в другого, меняются образами и именами, и мифы похожи на бесконечные мыльные оперы с однообразными сюжетами. Пантеоны, как и языки, слагаются, изменяются и распадаются. И в этой культурно-исторической среде вдруг начинают возникать вспышки новых откровений, неся информацию о том, что мир на самом деле совсем не такой, каким всегда представлялся.

Это эпоха «Знания/Вести», когда откровения оформляются в ясные сакральные послания, «Благие Вести». В традиционализме принято говорить об этой эпохе как о переходе от холистской парадигмы манифестационизма (4) к парадигме креационизма (5), что отражает радикальную перемену космогонического мифа и, следовательно, всей онтологии. В нашем контексте эпистемологии парадигма манифестационизма сменяется парадигмой ревеляционизма (6), когда на место холистского «ведать» приходит внезапно «знать», что под покровом форм лежит скрытая суть, так как формы не проявляют, но, напротив, затмевают истинную природу вещей.

Самое истинное Знание

Итак, манифестационистское всеединство разорвано. На место культа приходит религия (букв. воссоединение), и в ее центре находится «истинное сообщение» («Благая Весть»), а именно – конкретная информация об абстрактном Начале, скрытом за иллюзорной ширмой Мироздания. К началу нашей эры, наряду с наиболее разработанными религиями откровения (зороастризм, иудаизм), наблюдается целый бум религиозных течений, обладающих своей собственной «истиной о положении вещей». Эти течения взаимодействуют с философскими

школами, которые рационально обосновывают природу вещей, пропуская информацию откровений через логику. Философия и религия перетекают друг в друга, везде наблюдаются переплетения – от плодотворного синкретизма до поверхностной эклектики. В этой ситуации возникает Христианство, где весть об «истинном положении вещей» воплощена в «живом Боге» – Христе, затмевающем своим Логосом прочих многочисленных пророков. Наряду с Христианством также особенно выделяется одно течение, где модель «истинная информация против лжи реальности» выражена наиболее радикально. Это течение претендовало на обладание Гнозисом, единственно истинным Знанием.

Гностицизм дошел до нас как весьма фрагментарный набор текстов, которые, тем не менее, объединяет одно – императив преодоления материального мира, радикальный примат духа над плотью, что в нашем контексте понимается как примат информации над реальностью. Центральный миф изощренных космогоний гностицизма гласит, что творцом нашего мира является злой и недалекий демиург, изобразивший вселенную в виде материального концлагеря для содержания в нем людей как подчиненных его воле мясных машин, которые, однако, несут в себе остаточные искры изначальной божественной Полноты (Плеромы). Нащупать в себе эту искру и раздуть ее в освободительное пламя поможет Гнозис, ясное Знание истинного положения вещей.

Несмотря на то, что многие гностики считали себя последователями Христа, в основе их учения лежит не дихотомия греха и раскаяния, как в традиционном Христианстве, но невежества и знания, забвения и памяти, полусонного бреда и радикального откровения. С этих позиций гностики выдвигали собственное трактование трагических событий в райском саду, который мыслился как аллегория материального мира. Согласно этой трактовке, сам Логос-Христос пробирается в тюрьму Эдема в виде Змея и открывает нашим наивным первопредкам спаси-

тельное знание, моментально выносящее их из животного состояния на поистине божественный уровень.

Гностики просуществовали как разрозненные течения в рамках Христианства вплоть до учреждения официальной христианской церкви, которая с позиций гностицизма воспринималась как «наместник демиурга». Гностики радикально противопоставляли свою освободительную программу иерархии церковной корпорации, созданной по лекалам римской государственности, считая высшим авторитетом исключительно Гнозис – мистический ментальный прорыв по ту сторону порочной естественности концентрационной вселенной. «Преодолевать границы через познание» – вот либертарианский императив гностицизма, который станет лейтмотивом Нового Времени.

Бывшие серьезными конкурентами христиан в эпоху поздней Античности, гностики не могли устоять перед четко организованной церковью. Различные возрожденческие попытки в виде офитов, борборитов, каинитов, сифиан, павликиан, богомилов, катаров и других немедленно подавлялись католической церковью с присущим ей римским ригоризмом. В течение Средневековья гностические секты были полностью уничтожены.

Полностью, но не окончательно.

Информация материальна

После ухода из мира Христа онтология богооставленности с культом Вести все больше набирает силу. В течение Средневековья Христианство насыщается философской мыслью Греции, и развивает ее рационалистическую составляющую. Теология призвана логически обосновать богооставленность мира, и апофатически отталкиваясь от этого – природу Бога, а также место Церкви между Богом и миром как последнюю святыню. Священная информация Вести анализируется, обрастая новой информацией. И в среде официальной информации вновь находится место для «тайного знания».

В течение многих веков Гнозис пребывает в герметической изоляции и там оформляется в более-менее последовательную концепцию, откуда неожиданно наносит ответный удар. Эпоха Ренессанса приходит на волне информационного бума, когда тайное знание Средневековья вдруг становится открытой программой. Эта программа воплощается в настоящую информационную войну в последовавшую эпоху Просвещения, которую просветители объявили «концентрационному невежеству» католической церкви. Новый Логос как решительный информационный прорыв смог объединить разнообразных приверженцев Знания – от эмпириков-материалистов до адептов алхимии и прочих мистиков.

Просвещение принято описывать как эпоху материализма. Однако, материалистическая основа – это только внешний фактор, оболочка, манифестирующая мощное информационное ядро, центральный Гнозис, адепты которого использовали материализм как методологию, как пробивной таран против христианского клерикализма. Стоит только проследить всю историю материализма, от мистической алхимии позднего Средневековья до современных виртуальных технологий, чтобы убедиться, что материя – всего лишь побочные отходы информации, продукт жизнедеятельности трансгрессирующего сознания.

Трансцендентной Вести было противопоставлено имманентное Знание, ставшее новым парадигмальным центром Европы, постепенно преображающим церковную территорию в подчиненную себе периферию. Материалистический метод дезинтегрировал все ценности в атомы чистого количества, совокупность которых К. Маркс, в молодости активный исследователь гностицизма, обозначил как Капитал. Капитал стал новым полем цивилизационной игры, уверенно подчиняя весь мир своим правилам, захватывая его в свое кольцо как Змей-Уроборос из алхимического символизма и вестник Гнозиса в райском саду. Но, вращая всеми вещами мироздания, он был и есть чисто умозрительной фикцией, демоном из атанора Просвещения,

которого прогрессивные алхимики вывели для борьбы с Ватиканом. Уже в 19 веке, с появлением первых бирж, Капитал стал постепенно сбрасывать кожу материализма, все больше обнажая чисто информационное нутро, пока, наконец, не предстал в своем первозданном виртуальном виде.

В начале XX века квантовая физика обосновала единство частицы и волны, то есть материи и информации, заново переозвучив древнее холистское мировоззрение. Капитал, управляющий круговоротом материальных форм как недвижимый двигатель Аристотеля, лег в основу развития высоких технологий, посвященных трансформации реальности в чистую информацию. Так, например, Интернет вырос на базе транснациональных банковских операций.

Соединенные Штаты Алхимии

Ближнеазиатский Ислам и западноевропейское Просвещение базировались на онтологии богооставленности, и во многом соприкасались своими внешними, научно-материалистическими разработками. Однако, как фундаментальные основы, так и выводы из этой онтологии были совершенно различными. Так, один в ночном мерцании видит Месяц как знак вечного пути к недостижимому Богу, другой – лампочку, которая запустит новоизобретенную машину на отмеренный ей отрезок пути.

В Просвещении логическое обоснование отсутствия Бога достигает своего апогея, откуда следует логический же вывод: завоевание богооставленного пространства человеком. Человек должен подчинить себе Мироздание и через Знание вырасти до уровня Бога. Реализацией этого проекта становится основание Соединенных Штатов Америки, и это воспринимается всеми как Великое Делание: «В оккультном воображении некоторых европейских теоретиков девственная земля Америки сливалась с первоматерией алхимиков, бесформенным царством первозданного хаоса, в котором зарождается зерно философского

камня и которое является потенциальным фундаментом для строительства Нового Иерусалима» (7).

В эту грандиозную стройку вовлечены все возможные ревнители «тайного знания» – масоны, алхимики, христианские мистики, социальные утописты. Стефан Хеллер, глава современной гностической церкви, в своей книге *«Свобода*: Алхимия для добровольного общества» сообщает, что «отцы-основатели совершенно сознательно адаптировали структуру государства для герметических целей, превращая ее в алхимический аппарат, в котором человеческая душа смогла бы расти и трансформироваться, не испытывая почти никакого влияния со стороны правительства, социума или религиозных учреждений» (8).

Материализовавшись из тайного Гнозиса, США медленно, но уверенно подчиняют себе мировое информационное пространство. Но за внешними христианскими ценностями скрывается нечто большее. Профессор Йельского университета Харольд Блум в своей нашумевшей книге «Американская религия» заявляет, что «Американская религия не является христианской, по крайней мере, в европейском понимании, она, скорее всего, гностическая. Американская религия не верит и не полагается, она – знает, хотя всегда хочет знать еще больше. Американская религия манифестирует себя как жажда информации» (9).

В своей статье «Ключ от Города Солнца» (10) я уже описывал те культурные тенденции в англо-американской среде 19-20 вв., которые были направлены на информационный захват реальности. В то время как Старый Свет был увлечен социальным преобразованием (коммунистическая утопия/Третий Рейх), США расширяли границы «Нового Света» в гиперреальных пределах. В результате США установили свои стандарты по дигитализации реальности (трансформации реальности в чистую информацию):

1. Мировая экономика (виртуальная) – дигитал для избранных, дигитальная дистилляция форм в знаки (брэнды, и далее – в числа).

2. СМИ: телевидение: новости, шоу – дигитал для масс, дигитальное растворение, нагнетание информационного хаоса через фрагментацию традиционных дискурсов, рециклирование.

3. Высокие технологии, компьютеры, Интернет – техническая поддержка дигитала, единое дигитальное поле.

Старые тени Нового Времени

Ряд исследователей, таких, например, как французский социолог Б. Латур (11), считают, что Модерна не было совсем, что все новинки Нового Времени – это традиционные явления в новых упаковках, легитимирующих смену господствующих элит. Согласно канадскому исследователю М. Маклюэну, «новизна» должна включать большую часть уже знакомой информации, с минимальной дозой нового содержания, чтобы быть адекватно воспринятой (12). Что мы при ближайшем рассмотрении и имеем на примере «Нового времени».

Действительно, концентрируясь сугубо на имманентном мире, деятели Просвещения под видом прогрессивной концепции повторяют «традиционные» этапы истории. Вот некоторые из основных моментов:

– Материалистическое мировоззрение как реставрация Культа Великой Матери. Тайные общества как хранители «истинной информации», как сакральные центры посреди профанированного материализмом мира.

– Открытие вместо Откровения: Модерн логично вписывается в один ряд с Религиями Откровения, основываясь на оригинальном Открытии, что Бога НЕТ (то ли здесь и сейчас, то ли вообще). Профетическому откровению противопоставляется эмпирическое открытие.

– Университет вместо Церкви. Музей как святилище. Общественное образование как загрузка когнитивной программы.

Философия заняла место сакрального органа, легитимирующего власть имущую элиту. Как ранее Церковь легитимировала королей, так в эпоху Просвещения философия легитимирует политику, науку, свободный рынок, открытое общество, социальную утопию и пр.

– Материалистические поиски первоосновы Мироздания: первоматерия алхимиков > Капитал > дигитализация реальности (Интернет). В дискурсивном плане мы имеем следующую цепочку: религия > идеология > Сеть (глобальная взаимосвязь информации, высокотехнологическое подражание холизму Неолита)

– Фрагментация Традиции с последующей утилизацией в рамках культа Капитала – традиционная адаптация компонентов прежних культов в ансамбль нового культа. Сравните также наиболее распространенную космогоническую мифологему: Божество разрывает Хаос, фрагментирует его и формирует из этих фрагментов Мироздание по своему разумению.

– Коммунизм и фашизм как реставрация «традиционного общества»

– Циклическая смена демократической власти как подражание традиционному циклу (эону). Сравните демократический цикл в 4 года с 4 югами индуизма. Таким образом, с эпохи Просвещения запущено крупномасштабное рециклирование традиционных форм под рационалистским флером. В текущую эпоху Постмодерна этот процесс становится обыденным и повсеместным, превращая современность в «Новый Неолит» с соответствующим информационным хаосом. Матрицей Постмодерна становится Сеть, то есть имманентная взаимосвязь, охотно разрабатывающая методики, запущенные Модерном:

Симулякр «Благой Вести»: универсальные системы – глобальная экономика, Интернет.

Западноевропейская норма заполняет собой всю планету, как индоевропейская заполнила Евразию, не без помощи все тех же технологий.

Экофашизм как глобальный культ Великой Матери – имманентная сторона трансцендентного культа Капитала (виртуальной экономики, оторванной от реального производства).

Интернет создает новые «нуминозные сущности» («Сеть полна богов»). Реальность стихийно виртуализируется, мнимое доминирует над действительным, Миф управляет Миром, «Новая Архаика».

Нуминозные сущности как торговые брэнды, их «теонимы» малопонятны. Корпорации как пантеоны слагаются, изменяются и распадаются.

Информация не отражает реальность, но формирует реальность. Форма – средоточие информации как потенциальности и реальности как актуальности. Постмодерн как фрагментация и калейдоскоп форм. Форма – атрибут карнавала, потому что форма не является манифестацией реальности, но умозрительным симулякром, ширмой без содержания.

Философствовать топором

Из всего вышеизложенного можно сделать следующие выводы.

Модерн начинается как рефлексия на богооставленность в рамках христианской теологии (возможно, еще раньше, в зороастризме и иудаизме) и кульминирует в исламе. Эпоха Просвещения – апогей и исчерпанность программы Модерна, после чего под видом рационального прогресса налаживается рециклирование прежних форм в новых упаковках. Оттуда – уверенный ориентир на Постмодерн, который, по сути, – отлаженное функционирование системы рециклирования.

На заре третьего тысячелетия онтологическое пространство превратилось в Сеть, ризоматический хаосмос, предсказанный Ж. Делёзом. Торжество гностической программы, конвертирующей реальность в чистую информацию, оказалось не обетованным освобождением, но только отчуждением реальности на новый уровень, с новыми формами технологической зависи-

мости. Ризоматическое поле по-прежнему раскрывается между архетипическими полюсами *ued– и *ghno– : *ued– как пособие для пользования сетевым гиперпространством, *ghno– как сенсационное вбрасывание фрагментарной информации в единый информационный континуум, нехитрый способ реанимации системы данных.

Эфир переполнен популярным чтивом о гностиках, тамплиерах, розенкрейцерах, масонах, оккультизме Третьего Рейха. Это уже никому не нужное «тайное знание» лежит рядом с глянцевой попсой, откровениями от НЛО и сонниками для похудения. Исторические личности смешиваются с вымышленными персонажами, а реальные факты уже неотличимы от мифов. В господствующем ныне информационном хаосе как никогда популярна конспирология как вульгарная форма гностицизма. Нас опять обманывают, от нас по-прежнему скрывают истинную природу вещей, и мы просматриваем бесконечную ленту обесцененных тайн, все так же веруя, что »the truth is out there».

Что поможет преодолеть этот «белый шум»? Какое Новое Откровение зарождается в его недрах? Какое Новое Начало оно нам готовит? Может быть, пора вспомнить пророчества Ницше о философствовании молотом, и в вялотекущих ризоматических условиях начать философствовать ТОПОРОМ? Беспощадно вырубать дебри трухлявых идолов и корчевать ризомы концептуальных переплетений, чтобы расчистить пространство вокруг Древа, все еще затерянного в глухой чаще, и тем самым освободить его. И когда затихнет треск щепок, воцарится священное молчание и начнется созерцание смыслов в узоре коры...

Мы живем в последние времена, и в них невольно вспоминаешь себя в самом начале. Когда от еле слышного шума вдруг отделяется Звук, растет и режет, и открывает собой нечто великое и удивительное внимающему сознанию. Боги были вызваны в этот мир, когда их имена отделились от Хаоса и поселились в предметах. Человек получил Язык как первое откровение, и

открыл через него мир, и через него же утвердил свое место в мире.

«В начале было Слово», и быть может, тому же и суждено быть вновь.

Примечания

(1) Ср. санс. veda, ав. vaeda, гр. oida, др.– ирл. fis, галл. vindos, гот. witan, лит. vysti, болг. Vidya.
(2) Ср. др-англ. cnawan, гот. kunnan, перс. xšnasatiy, лат. gnoscere; гр. gignoskein, санс. jna– , лит. žinoti, др.– ирл. Gnath.
Н.Д. Андреев «Раннеиндоевропейский праязык» – Л.: «Наука», 1986.
(3)От лат. manifestatio – проявление. В холизме все формы суть проявления Единого, и все взаимосвязаны в Едином. Вселенная, таким образом, является единым божественным телом. В Проявлении все формы перетекают друг в друга, и часть онтологически тождественна целому.
(4) От лат. creatio – творение. В этой парадигме Бог (Творец) и Мироздание (Творение) разделены. Творение есть акт создания принципиально нового, того, чего не было раньше, причиной чего выступает Бог, тот, кто был всегда. В Творении все формы отмечены печатью Творца, но сами по себе являются иллюзиями, слепками праха.
(5) От лат. revelatio – откровение. В манифестационизме информация тождественна материи, так как является проявлением Единого. Откровение же есть свидетельство о другом, истинном, положении вещей.
(6) Erik Davis «TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information» – Harmony Books, 1998.
(7) Ste Harold Bloom »The American Religion» – Simon & Schuster, 1993phan Hoeller»Freedom: Alchemy for a Voluntary Society» – Quest Books, 1992.
Harold Bloom »The American Religion» – Simon & Schuster, 1993.
(8) Максим Борозенец «Ключ от Города Солнца: Краткая история новейшей утопии» – альманах «Intertraditionale– 2011», K. Academpress, 2011.
(9) Бруно Латур «Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии» – СПб.: Изд– во Европейского ун– та в Санкт– Петербурге, 2006.
(10) Маршалл Маклюэн «Понимание Медиа» – М. Кучково поле, 2011.

Сергей Бородай

КОНЕЦ МЕТАФИЗИКИ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ ИСТИНЫ

(тезисы)

«Знание древних было совершенно. В чем было оно совершенно? Они еще не отдавали себе отчета в существовании вещей. Это самое совершенное знание; к нему ничего не прибавить»

Чжуан-Цзы



Наша эпоха – эпоха конца метафизики.

– Тенденция в признании данного тезиса на уровне общего дискурса;

– В узком смысле – конец метафизики как дискредитация онтологической проблематики и преобладание натуралистических, а затем гносеологических моделей, «онтологизация субъекта» (скрытые тональности у Декарта и Лейбница, эксплицитно – у Канта, частичное преодоление в сторону онтологии – в немецком идеализме); критика традиционной метафизики позитивизмом, диалектикой, философией жизни, феноменологией, экзистенциализмом;

– В широком смысле – конец метафизики как конец классического философствования, критика гносеологии, «дезонтологизация новоевропейской субъектности» (лингвистический поворот, «субъекто-центричность» как одна из возможных моделей языкового дискурса наряду с другими моделями, плюрализм и аннигиляция границ «истинного» и «смыслового» на пути к свободному оперированию концептами в Постмодерне);

– Рассмотрение на историко-философском уровне вторично, нужно определиться с тем, что такое метафизика; такое определение (как и любое говорение, то есть причастность языку) уже требует занятия определенной философской позиции; мы будем ориентироваться на аппарат хайдеггеровской феноменологии, при этом выстроим рассуждение вокруг лингвистической (онто-исторической) проблематики.

Что такое метафизика?

– Искусственность слова как показатель искусственности концепта: Андроник Родосский (I в. до н.э.) обозначил ряд работ Аристотеля: τα μετά τα φυσικά «то, что после физики», в оборот это слово входит уже позднее; греческая метафизика («первая философия») претендует на преодоление φύσις’а (ср. предлог μετα– который с аккузативом образует значение «после, над»); при этом φύσις понимается в контексте аристотелевской интерпретации досократиков; классическое философствование претендует на преодоление древних философов как τα μετά τα φυσικά преодолевает φυσικά; в качестве курьеза можно упомянуть то, что еще у Платона употребляется глагол μεταφύομαι «становиться, превращаться»;

– Метафизика не является единой системой мысли, она проявляется как определенная интенция в истолковании истины сущего. Метафизику нужно схватывать в ее историческом осуществлении. Философски она эксплицируется в платоновском истолковании бытия сущего как ιδέα, и в понимании досократической традиции как φυσιολογία. При этом можно выделить ос-

новную черту метафизического мышления: ориентация на сущее, стремление к фиксации сущего (индоевропейские истоки? индоевропейский человек и бог живут одной жизнью) => эксплицитная философская апелляция к «вневременности», «вечности» (в контексте специфической интерпретации времени), «сущности», «истине», «субстанции», «началу», «принципу», «смыслу», «структуре», «идее», «субъекту», «предметности», «объективности», «вещи-в-себе», «воле-к-власти», «Богу» и т.д. (в каждом случае с особенными онто-историческими оттенками). В стихийно-языковом плане это проявляется в активном использовании экспрессивных слов с семантикой «за-хвата», «у-становления», «у-тверждения», «у-ложения» как в философском, так и в общемировоззренческом лексиконе (ср. existentia, θεσις, υποστασις, υποκειμενον). Метафизика на-стаивает на сущем.

– Наиболее интенсивно основной мотив метафизики кодируется индоевропейской лексемой *h1es– : метафизика просто бредит данной лексемой. Характер лексемы весьма специфичен. Два обстоятельства: 1) использование данной лексемы как связки, презентность связки, смешение связки и идеи существования; 2) большая роль презентного причастия *sont– / *sṇt– уже для индоевропейского периода. Производные: греч. εἰμι, санскр. ásti, лат. sum, русск. есть, естество, суть, сущность, существование и т.д.; причастие синтезирует в себе семантику «блага» (ср. устойчивость данной идеи), «нормативности», «истины», «действительности» «сущности»: греч. όν, όντα, ουσία, санскр. sat– , satyā– ; в лат. sons «виновный» < «кто есть действительно (совершивший преступление)».

– Как связка и как глагол бытия используется в основном в презенсе, существует только основа презенса; иногда встречающиеся основы перфекта и аориста (имперфект) явно вторичны. В греческом только основа презенса, а недостающие основы аориста и перфекта восполняются формами глагола γίγνομαι «рождаться». В праиндоевропейском был аналогичный суп-

плетивизм с глаголом *bheh2u– , который обозначает «расти». Само по себе тяготение корня *h1es– к настоящему времени и к несовершенному виду показательно (ср. форма с продленной ступенью *h1ēs– «сидеть»). При использовании как связки с той или иной частотностью (в зависимости от языка) опускается. В русском языке опускается почти всегда. Типологически смешение связки и глагола бытия возможно, но не обязательно. Они могут функционировать отдельно. В этом случае роль связки могут играть: просто пауза между словами (на письме знак тире – как в русском или некоторых древнесемитских языках), местоимение третьего лица единственного числа (древнееврейский, арабский), вообще личное или указательное местоимение (тюркские языки, согдийский, осетинский), глагольная форма с иным значением (поздняя латынь, древнеирландский). Но мы вброшены в это смешение и что обозначает «существование» безотносительно к связке «есть» понять нам трудно. Смешение связки и существования, а также понимание связки и существования, исходя из презентности, ведет к тому, что истинным и сущим в собственном смысле оказывается (буквально) «то, что есть» => концепт «сущности», «вечности». В любом синтаксическом тождестве («A есть B») подразумевается онтологическое у-тверждение («A действительно есть B»). Это и отражено в причастии *sont– / *sn̥t– , от которого происходят такие «философски нагруженные» формы как санскр. sát, sátyā, гот. sunja, греч. εόν, όν, όντα, ουσία. Роль последних терминов для обоснования мышления Парменида, Платона и Аристотеля просто колоссальна (ср. Met. V.7.1017a, 31– 33, где Аристотель замечает, что связка εστί, глагол бытия είναι и действительность, αληθεια, суть одно и то же). Интересно, что еще до Платона пифагорейцы употребляли собственное новообразование от этого корня έστω в значении «сущности». Также чрезвычайно велика роль санскр. sát– и sátyā– в развитии древнеиндийской спекулятивной традиции от поздних мандал Ригведы (ср. особенно X.129)

до метафизически ориентированных даршан (прежде всего, веданты);

– Таким образом, корень *h1es– толкает на то, чтобы настаивать на сущем в на-стоящем.

Индоевропейское судьбоносное противопоставление *h1es– и *bheh2u– .

– Корень *bheh2u– во многом альтернативен корню *h1es– и уже в праиндоевропейском образовал с ним супплетивную парадигму «бытия», будучи отнесен преимущественно к основам аориста и перфекта (> прошедшее и будущее, но не настоящее время!);

– «Растительные» коннотации наряду с «бытийными» в *bheh2u– , первичным было значение «роста, прорастания, появления на свет» (ср. отсюда греч. φυσίς): арм. bois «трава, растение», bnoi «ствол»; др.– исл. bygg «ячмень», русск. быльё: народное сознание удачно схватывает временность *bheh2u– в пословице: было и прошло да быльём поросло;

– Для того чтобы подчеркнуть судьбоносность индоевропейской дихотомии *h1es– и *bheh2u– , а также ориентацию индоевропейского мышления на *h1es– и забвение *bheh2u– , можно привести пример из независимой индийской метафизики, сформировавшей на индоевропейской языковой базе аналогичные идеи. Шанкара (VIII в.) делает акцент на разделении «реальности» (sat–) и «существования» (bhava–); в каком-то смысле и сны, и галлюцинации существуют (bhava), но они нереальны (asat). Обыденные объекты – отблеск подлинной реальности, а миражи и пр. – как бы отблеск отблеска. Основная интенция адвайта– веданты: brahma satyam, jagan mithya, jivo brahmaiva naparah; «Брахман истинен, мир – неистинен, джива есть не что иное, как Брахман». Таким образом, основное свойство Брахмана – это satyam, «истинность», «действительность», «сущесть» (< *h1es–).

– Эта же дихотомия ярко выражается в том, что греческая классика, по сути, проигнорировала φυσις’ные (< φυομαι <

*bheh2u–) интенции досократиков, инкорпорировав их в лоно метафизики (вплоть до отождествления φύσις и ουσία в некоторых контекстах);

– Тотальная зависимость традиционалистских моделей от терминологии Платона-Аристотеля и их последователей. «Универсальная метафизика» Генона как попытка загнать в западные терминологические одежды автономный дискурс традиций. Т.н. «универсальная метафизика» на языковом уровне – это помесь Аристотеля и схоластической терминологии (ср. интерпретация веданты через призму схоластики; «метафизический» vs. «космологический» взгляд как наследие дихотомии όν / γένεσις) Сейчас модель «универсальной метафизики» просто философски несостоятельна, неактуальна и непродуктивна; кроме того, если смотреть с точки зрения сравнительного метода, она исторически сомнительна. Традиция ≠ метафизика. Традиция была и в мифопоэтическую эпоху, но дискурса метафизики не было и не могло быть. В Китае есть традиция, но нет метафизики (китайский язык мало годится для метафизики; ср. вводящие в заблуждение переводы Дао как «принципа», «начала»; здесь стоило бы поставить вопрос о навязчивом стремлении передавать санскритские термины в западном ключе; из общей метафизической модели также полностью выбивается буддизм, «онтология» которого несет «фюсисную» окраску).

Конец метафизики, Постмодерн и «Новое Начало»

– В первую очередь стоит отметить, что элиминация метафизики и вообще элиминация смыслового Постмодерном не является чем-то сугубо отрицательным; Постмодерн с его релятивизмом, плюрализмом и критицизмом, как неоднократно отмечалось, имеет определенные сходства с периодом греческой софистики; но если бы не было софистики, то не могла бы состояться и греческая классика; Платон (Сократ?) предпринял онтологизацию ιδέα в том числе под влиянием дурного релятивизма софистов, при этом многое позаимствовав у своих про-

тивников; также стоит отметить, что он фактически играл на их поле (ср. διαλεκτική);

– Элиминировав смысловое, современная «софистика», по сути, элиминировала стремление метафизики к на-стаиванию на сущем, что нужно оценивать крайне положительно (естественно, все это делалось на основе противоречий, возникших еще в самой метафизике);

– «Новое начало» мышления должно быть ориентировано на преодоление отвлечения от сущего, на преодоление метафизических концептов со смысловым ядром, всегда фундированным в на-стоящем; «новое начало» должно предстать как стихийно-языковое из-вещение, отдающееся сиюбытности и простиранию временности-со-бытийности. При этом важно не толковать время-событийность исходя из метафизики (как гомогенный ряд точек «теперь», укорененных в вечности как перманентном на-стоящем, nunc stans, το νύν). По сути, мы сталкиваемся с не-обходимостью развития альтернативных основ собственной традиции: «возобновление вопроса о бытии», корень *bheh2u– , «глагольность бытия» (ср. санскр. bhāva– и sattva– как «глагол» и «существительное» в грамматике Панини), досократические потенции φύσις, и наработки в этом направлении у феноменологов, особенно, у Хайдеггера (он сам оценивал свою роль в контексте проблемы «сакрального» и «традиционного»). Ориентация на стихийно-языковое казание истины, как простирающегося просвета темпоральности; греч. αλήθεια как принципиальная темпоральность истины (священная и неисчислимая игра появления и исчезновения);

– Основная интенция «нового начала» хорошо намечена в докладе Хайдеггера «Время и бытие» (1962): «Время не есть. Время имеет место. Место, вмещающее время, определяется из отклоняюще-отказывающей близости. Она хранит открытость пространства-времени и таит то, что остается отклонено в осуществившемся, в чем отказано настающему. Мы называем место, вмещающее собственное время, просветом утаивающе-

го протяжения. Поскольку протяжение само есть вмещение, в собственно времени уже таится имение места… Собственно, время есть единящая троякий просвет его протяжения близость присутствования из настоящего, осуществившегося и будущего. Она уже достала человека как такового настолько, что он может быть человеком только когда стал внутри простора троякого протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняюще-отказывающую близость. Время не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем. Здесь не имеет места никакая сделанность. Здесь имеет место только Место в смысле названной выше открытости просвета пространства-времени… Во вместительной уместности бытия, в протяжении времени являет себя вверение, вручение, а именно бытия как присутствия и времени как области открытого простора – их собственному существу, в котором они сбываются. То, чем определяются оба, время и бытие, в их собственное существо, т.е. в их взаимопринадлежность, мы называем: событие… Что допускает этим вещам принадлежать друг другу, что не только вводит эти вещи в их собственное существо, но хранит и держит в их взаимопринадлежности, со-держание обеих этих вещей, положение-вещей – есть событие… Время и бытие сбываются в событии».

«Временны́е» интенции, намеченные в дорефлексивном и дометафизическом сказе

– Опыт аутентичной временности схватывался в дорефлексивном и дометафизическом сказе, представляется целесообразным вести диалог с архаикой при попытках пробиться к этому «опыту бытия»; особенно большим значением (единственным подлинным значением?) здесь для нас обладают греки;

– В чисто формальном отношении стоило бы также учитывать языковой материал, касающийся альтернативной структуры сказывания: особенно, языки с преобладанием «динамических» и «глагольных» моделей (ср. языки Амазонии). Пока же

достаточно обратиться к общеизвестным источникам, чтобы показать специфику «фюсисного» мировидения; приведем некоторые показательные высказывания:

– Чжуан-Цзы: «Когда живешь, повинуясь велениям времени, печаль и радость не завладевают тобой. Древние называли это «царственным освобождением » (гл. III); «Мы получаем жизнь, когда приходит время, и лишаемся ее, когда срок истекает. Так покорись времени, не противься уходу, и тогда ни радости, ни печали не заденут тебя. Вот что древние называли «освобождением от пут». А того, кто сам себя не может освободить, вещи свяжут еще крепче. Однако ж вещам против Неба не устоять, так чего ради отвергать мне мои превращения?» (гл. VI); «Принимай все, что есть в мире: сливаясь с Отсутствующим, даешь каждому быть тем, что он есть; ускользая вместе с летучим временем, послужишь каждому опорой. Тогда великое окажется малым, длинное – коротким, а близкое – далеким» (гл. XII); «Беги славы, беги позора. Ты то дракон, то змея, превращайся вместе с временем. Не желай никогда быть кем-нибудь» (гл. XX). «Мудрый не владеет ни небесным, ни человеческим. Он пребывает в начале, которое еще не началось и в котором еще нет вещей. Он движется вместе со временем и ничего не подменяет» (гл. XXV);

– Атхарваведа (XIX, 52; «Гимн Времени», kāla–): «Время везет воз, это конь с семью поводьями, / Тысячеглазый, нестареющий, с обильным семенем. / На него садятся верхом вдохновенные поэты. / Его колеса – это все сущее. // Семь колес везет это Время. / Семь – ступицы его, бессмертие – ось. / Время! Оно простирается во все сущее. / Оно шествует, как первый бог. // Полный сосуд поставлен на Время. / Мы видим Время, хоть оно пребывает разом во множестве мест. / Оно перед всем сущим. / Говорят, это Время на высочайшем из небосводов. // Это оно стянуло вместе все, что существует. / Это оно обошло вокруг всего сущего. / Являясь отцом, оно стало и сыном. / Нет блеска превыше его блеска. // Время породило то небо, / Время поро-

дило эти земли. / Временем послано и существует / Все, что было и что будет»;

– Софокл («Аякс», 646– 647): άπανθ ό μακρός κάναριθμητος χρόνος φύει τ’ άδηλα καί φανέντα κρύπτεται. «Время, обширное и не улавливаемое исчислением, позволяет взойти всему неявному, но снова скрывает явное (в себе самом)»;

– Гераклит (фр. 52): αιών παίς εστι παίζων πεσσεύων παιδός η βασιληίη. «Время-век – это дитя, забавляющееся игрой в шашки; дитя во владычестве» (ср. легенду о Гераклите, Diog.Laert. IX, 3: «Удалившись в святилище (!) Артемиды, (Гераклит) играл с детьми в кости (астрагалы), а обступившим его эфесцам сказал: «Что удивляетесь, негодяи? Не лучше ли заниматься этим, чем с вами участвовать в государственных делах?»).

Максим Медоваров

К ТРАДИЦИОННОМУ ПРОЧТЕНИЮ ЛЕНИНИЗМА

Русское православие коммунистично,
а русский коммунизм православен.
Все беды в истории России происходили
от разлада между православием и коммунизмом.
Как только они осознают своё
глубинное единство, Россия воспрянет,
вернёт себе прежнее величие.

В.Б. Микушевич
«Новый Платон,
или Воскресение в Третьем Риме»

Как известно, если для «правых» классиков первой половины XX в. было совершенно естественным рассматривать коммунистический строй и само марксистско-ленинское учение как радикальную форму антитрадиционной идеологии – и никто не может поставить им это в упрёк, – то дальнейший ход истории привёл к закономерной переоценке социалистического проекта, охватившего в минувшем веке до трети земного шара. Вот почему неоевразийство открыто признаёт, что советский строй был менее модернистским и более архаичным, чем западный либерализм. А.Г. Дугин писал: «Я думал, «ленинизм» и есть имя антитрадиционного гипноза. Просто я не был на Западе, и не мог себе представить, что без всякого ленинизма,



человечество может опуститься ещё значительно ниже… Я распознал в советском обществе пароксистическую попытку отстоять некоторые устои общества традиционного против западной либерал-капиталистической энтропии. Нельзя назвать «традиционной» марксистскую модель в нормальном смысле, но в сравнении с либеральной моделью она имеет несравнимо больше черт традиционного общества» (1).

Это стало уже общим местом, но обычно речь идёт только о победе русской «структуры» над марксистской «керигмой», а также о роли Сталина как реставратора многих черт традиционного общества в России. Гораздо реже задаются вопросом о том, только ли в «структуре» дело? Не содержало ли само учение марксизма-ленинизма задолго до 1917 года элементы, принципиально несовместимые с духом Модерна и Просвещения, продолжателями которых искренне считали себя коммунисты? Мы вынуждены пока оставить в стороне рассмотрение самих Маркса и Энгельса, хотя одного упоминания о фигуре У. Морриса, их видного попутчика и в то же время без пяти минут традиционалиста, было бы достаточно для серьёзных размышлений на эту тему. Пока же обратимся к фигуре В.И. Ленина. А.Г. Дугин призвал прочитать ленинизм «магически, евразийски, эсхатологически и геополитически» (2). К сожалению, этого до сих пор не сделано, хотя имеются работы, близко подходящие к этому в отдельных своих аспектах.

Но в первую очередь нам бы хотелось обратиться непосредственно к явно недооценённому спору В.И. Ленина и А.А. Богданова в 1908 – 1910 гг. Как известно, «Материализм и эм-

пириокритицизм» – по сути, единственная философская работа Ленина. Гораздо менее известен ответ Богданова под названием «Вера и наука». Если рассмотреть два этих труда с точки зрения традиционного мировоззрения, то обнаружатся крайне любопытные моменты.

Оба оппонента были большевиками, марксистами, причём враждовали с Г.Е. Плехановым и меньшевиками. Их экономические и политические взгляды на момент спора абсолютно совпадали. И Ленин, и Богданов были безусловно враждебны к таким традиционным устоям, как монархия, Церковь и особенно народная религиозность. Любопытно, что они почти в одинаковых выражениях обвиняли друг друга в «поповщине», «фидеизме» и вере в леших и домовых. Тем интереснее, что философский спор о махизме сделал их непримиримыми противниками. Чтобы понять причину этого, необходимо ответить на два вопроса: что являлось главной мишенью Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме» и что посчитал главным в ленинской позиции Богданов. Казалось бы, ответ на первый вопрос очевиден: Ленин яростно критиковал махистов и вообще представителей «второго позитивизма» рубежа XIX – XX вв. с позиций материализма. Однако этот ответ, по сути, ничего не объясняет и даже просто неверен. Хотя Ленин и клеймил взгляды Маха, Авенариуса, Богданова, Базарова и других «поповщиной», сами они менее всего имели склонность, как к оправданию исторических церквей, так и к объективному идеализму. Оставаясь позитивистами, они отрицали любые онтологические вопросы как «метафизику», в частности, обвиняя в мистицизме диалектику Гегеля, а многие и Маркса – просто за признание существования внешнего мира самого по себе. Ленин приводит много показательных цитат на этот счёт. «Метафизикой называется признание объективной реальности вне человека: спиритуалисты сходятся с кантианцами и юмистами в таких попреках материализму», – разъясняет Он (3).

Вряд ли может быть случайным, что идеи эмпириокритицизма и близких направлений в начале XX в. повально распростра-

нились среди западных и российских социал-демократов, тем более что происходило это под лозунгом бо́льшей научности. Однако эта мнимо-беспартийная научность на поверку оказывалась буржуазно-либеральной, что и продемонстрировал Ленин на десятках примеров. При всём различии между представителями эмпириокритицизма, неокантианства (породившего в Германии т.н. «этический социализм») и, к примеру, американского прагматизма, их всех объединяло признание первичности субъективного чувственного опыта отдельных индивидов и их совокупности. По сути, речь идёт о частном случае основной интуиции, лежащей в основе всей западной философии Нового времени, верящей, прежде всего в своё собственное Я, а потом уже в существование внешнего мира. От декартовского cogito ergo sum к Канту и Фихте, а затем через махизм и прагматизм к постмодернизму – вот дорога, на которой индивидуальное Я западного человека разрослось до целой Вселенной, сделав мир – иллюзией, совокупностью ощущений, картиной в рамке (по Хайдеггеру). Отсюда парадокс: любой человек традиционных обществ, не испорченный постренессансной философией, верящий, что мир, бытие наличествует до и прежде его самого, эмпирического индивида, объявляется «наивным реалистом», «метафизиком» и «мистиком», в то время как совершенно противоестественные философские конструкции возводятся в норму. Таким образом, главная тенденция западной философии последних веков – субъективный идеализм, в пределе – солипсизм. Начав с отрицания общеобязательной традиционной метафизики в пользу своеволия эмпирического ego, мир Модерна и не мог прийти ни к чему иному, кроме как к солипсизму. И здесь главный водораздел проходит между субъективным и объективным идеализмом, между Юмом, Кантом, Фихте и Махом, с одной стороны, и Платоном, Шеллингом и Гегелем, с другой.

Что же касается материализма, то как отмечали, в частности, В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосев, механистический материализм XVIII – XIX вв. был лишь второстепенным ответвлением эпо-

хи Просвещения, одной из разновидностей философского обоснования либерального индивидуализма (особенно у Локка, Ламетри, Дидро), в то время как диалектический материализм гораздо ближе к гегелевскому объективному идеализму, а, в конечном счете, и к традиционной метафизике. Таким образом, главным врагом традиционного мировосприятия являются вовсе не материалистические учения, неизбежно непоследовательные и внутренне противоречивые, тем более что и само оно скорее может быть названо «сакральным материализмом», а субъективный идеализм – подлинная философская база и опора всего Модерна, всего «проекта Просвещения». По сути, представления западных философов XIX – XX вв., даже якобы «консервативных», за такими исключениями как Шеллинг и Хайдеггер, являются сугубо буржуазно-либеральными. Их «защита» религии, когда она объявляется делом частным, а потому и допустимым (как это в итоге сделали, например, немецкие социал-демократы – на базе того же неокантианства), абсолютно противоположна традиционному мировоззрению, для которого только одна-единственная метафизика может быть верной и общеобязательной.

Это блистательно подметил А.Ф. Лосев, писавший: «Первый более или менее яркий философский образец безбожия – это, конечно, не французские материалисты. Эти салонные безбожники, напыщенные болтуны и кавалеры – совершенно безвредная тварь, нисколько не опасная и никому не страшная. От первого же кнута подобное мелкое шарлатанство вылечивается до основания. Гораздо безбожнее верующий *Декарт* и трансценденталист *Кант*. С этим безбожеством ничего не поделает кнут, а если и поделает, то исключительно внешне и несущественно. Декарт и Кант есть безбожество *мысли.* Следовательно, и опровергать его приходится, прежде всего, в мысли же. <…> Кант… и явился поэтому одним из самых ярких выразителей европейского сатанизма XVII – XVIII вв.» (4).

Но эта характеристика противостояния двух линий в философии может быть применена и к полемике Ленина и Богданова. В самом деле, в фундаментальном споре о первичности субъекта и субъективного опыта по отношению к миру «материалист» и марксист Ленин оказывается на одной стороне с объективными идеалистами, а «материалист» и марксист Богданов – с субъективными идеалистами. Снова подчеркнём, что почти все свои стрелы Ленин выпускает по адресу солипсистской тенденции западной философии, но кто же из традиционалистов не согласится с этой критикой? Чего стоит одна изумительная по точности формулировка: «Но голеньким-то на самом деле ходит Эрнст Мах, ибо если он не признаёт, что «чувственным содержанием» является объективная, независимо от нас существующая, реальность, то у него остаётся одно «голое абстрактное» *Я*, непременно большое и курсивом написанное *Я* = «сумасшедшее фортепиано, вообразившее, что оно одно существует на свете». Если «чувственным содержанием» наших ощущений не является внешний мир, то значит, ничего не существует, кроме этого голенького *Я*, занимающегося пустыми «философскими» вывертами» (5). Голеньким, правда, ходит здесь не только Мах, а вся магистральная линия западной философии. Ленин приводит показательные мнения популярных в то время философов: «Непосредственная основа всего данного есть духовная (солипсистская) связь, центральным пунктом которой является индивидуальное Я (индивидуальный мир представлений) с его телом. Остальной мир немыслим без этого Я, и это Я немыслимо без остального мира» (Р. Шуберт-Зольдерн); «Либо материализм, либо солипсизм» (Р. Вилли) (6). Относительно последнего утверждения, конечно, Ленин слукавил: не мог же он не знать, что объективный идеализм не хуже «материализма» признаёт существование мира без всякого наблюдающего эмпирического индивидуума… Но невозможно не согласиться со следующим утверждением: ««Наивный реализм» всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в

науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще» (7).

Не ограничиваясь общей критикой солипсистской тенденции, Ленин конкретизировал врага: это Кант с его утверждением о непознаваемости вещей-в-себе. Дело дошло до того, что Ленин объявил позорным для марксистов ссылаться на Канта, чем вызвал недоумение Богданова, напомнившего, что и сам Ленин порою цитировал кёнигсбергского философа. Правда, автор «Материализма и эмпириокритицизма» подчёркивал, что критикует Канта «слева», а махисты, вообще отрицающие существование вещей-в-себе, – «справа». Но если разобраться, то точнее будет именно первую позицию назвать правой (как более реалистическую), а вторую – левой. «Самая идея «трансцензуса», т.е. *принципиальной* грани между явлением и вещью в себе, есть вздорная идея агностиков (юмистов и кантианцев в том числе) и идеалистов… С точки зрения той самой кантианской и юмистской «школьной мудрости»… всякое признание объективной реальности, данной нам в опыте, есть незаконный «трансцензус»», – писал Ленин (8). Однако если сформулировать это несколько точнее, то станет ясно, что линия этих «агностиков и идеалистов» является продолжением варлаамизма XIV века, а стало быть, борьба с ними самым неожиданным образом оказывалась продолжением паламизма… Неожиданно получилось так, что в начале XX века русские имяславцы и безбожник Ленин сошлись в отстаивании «трансцензуса» против господствовавших философских течений. Немаловажно, что уделил внимание Ленин и критике кантианско-махистского взгляда на пространство и время как на субъективные только формы организации чувственного опыта (9).

Мишенью Ленина стал не только «столп злобы богопротивныя» Кант, но и субъективный, «голый» идеализм вообще, мыслящий «мысль» без субстрата и отрицающий само существование экономических и социальных закономерностей, якобы

унижающих свободную волю человека (10). И действительно, нелишне будет вспомнить, что все основные аргументы «идеалистов» в философии как сто лет назад, так и сейчас, нацелены на отрицание детерминизма и оправдание воинствующего волюнтаризма, пресловутой деструктивной «свободы» (критика «историцизма» К. Поппером – пожалуй, самый одиозный и показательный пример). Ведь традиционная метафизика в своём признании объективных и не зависящих от восприятия субъектом законов здесь парадоксальным образом вновь сходится с «диалектическим материализмом». Яркий пример – отношение к законам природы. Ленин писал: «Связь (Verknüpfung) либо есть в вещах, как «объективный закон природы» (что Мах решительно отвергает), либо является субъективным принципом описания». «Есть гораздо больше смысла в утверждении, что человек даёт законы природе, чем в обратном утверждении, что природа даёт законы человеку», – утверждали махисты вслед за кантианцами (11). Эта точка зрения, понимающая законы как гносеологическую конструкцию, созданную людьми для описания мира, остаётся господствующей в западной философии до сих пор. Напротив, признание Лениным существования объективных, независимых от человеческого сознания физико-математических законов природы ставит его в один ряд с метафизиками древних религий, с двухтысячелетней платонической традицией и со всей средневековой христианской философией, хотя бы такое соседство и было неприятно ему самому.

Наконец, немаловажная доля ленинского пафоса приходится на отстаивание тезиса о принципиальной достижимости объективной и абсолютной истины, в противовес релятивизму эмпириокритиков и Богданова и их пониманию «объективности» истины только как интерсубъективности, т.е. общезначимости. «*Субъективное убеждение, не объективная истина* (Gewißheit) *есть единственная достижимая цель всякой науки*», – подчёркивал, например, Г. Клейнпетер с прямой ссылкой на Канта (12). Как это похоже на утверждения религиозных модернистов

всех типов о субъективности религиозного чувства, – утверждения, заклейменные Юлиусом Эволой и о. Павлом Флоренским! Разумеется, ленинское понимание абсолютной и объективной истины очень сильно отличается от того, которое существует в православной, неоплатонической и вообще традиционной метафизике. Однако важен сам факт, что «диалектический материализм» признаёт возможность того, что отрицают все разновидности «идеалистической» (субъективистской, солипсистской) философии. Вот почему к откровенным «реакционерам» Ленин оказывается едва ли не ближе и, во всяком случае, снисходительнее, чем к «путаникам-махистам». О подобных представителях средней, либеральной линии в философии он писал: «Беспартийные люди в философии – такие же безнадежные тупицы, как и в политике… Беспартийность в философии есть только презренно прикрытое лакейство пред идеализмом и фидеизмом» (13). Здесь, конечно, следует уточнить: не перед объективным, а перед субъективным идеализмом – философией «автономного» буржуазно-либерального индивида…

До сих пор речь шла скорее об отдельных элементах в философии диалектического материализма, сближающих его с традиционным мировоззрением в противопоставлении возрожденчески-просвещенческому субъективному идеализму. Но едва ли не важнее, не *что*, а *как* писал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», самый стиль его мысли, его аргументов (и ругательств) в полемике. Именно на это в первую очередь обратил внимание Богданов, не случайно озаглавивший свой ответ «Вера и наука».

Главный тезис Богданова – и с ним нельзя не согласиться – заключался в том, что для Ленина марксизм – предмет религиозной веры, даже культа, а его мышление авторитарно по своей сути. «Религиозное мышление неразрывно связано с *авторитарными* трудовыми отношениями (руководство – исполнение или власть – подчинение), из них возникло и их отражает. Для него характерно создание *властных фетишей* и требование от

людей покорности, *повиновения* им… *Религиозное мышление есть авторитарное*… Мышление религиозное, хотя бы объектом его веры была «диалектика»… удовлетворяется только единством словесных формул… Консерватизм авторитарного мышления всегда и всюду одинаков по существу», – разъясняет Богданов (14). Поэтому любое разногласие по философским вопросам в марксистском лагере для Ленина было ересью, подлежащей анафеме. Характерен вышеупомянутый пример, когда оказалось, что повторить слова Канта для марксиста, согласно Ленину, – это «неприятное происшествие».

Ещё более удивительными кажутся прозрения Богданова, усмотревшего в «Материализме и эмпириокритицизме» черты, объективно роднящие Ленина с «реакционными» философами, даже против его желания. «А что касается до формулировки В. Ильина – абсолютная природа выражается в абсолютной истине, воплощающей в ряде истин относительных, которые образуют градацию приближения к абсолютному, – то это формулировка прямо *шеллингианская*», – возмущённо указывает Богданов, но для нас это выглядит именно как положительная рекомендация – неслучайно же Энгельс назвал Шеллинга «философом во Христе»… Страсть Ленина к поиску и утверждению абсолютной истины, а также его однозначный запрет на любую методологию исследований, кроме марксистской (запрет, ставший в Советском Союзе обязательным), Богданов сравнивал с философией В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева, а также со средневековой христианской метафизикой: «Несколько лет тому назад против меня «защищал» естествознание г. Бердяев, теперь это делает В. Ильин, – тот и другой под знаменем «абсолютного»… Одну из основных идей католицизма – «абсолютную и вечную истину» – он в неприкосновенности сохранил, и защищает с истинно-религиозным усердием» (15). Запомним это неожиданное сопоставление ленинизма с русской религиозной философией – оно всплывёт в дальнейшем. Вообще, для Богданова, как для человека Модерна, ничего абсолютного, и уж тем

более абсолютной и вечной истины, существовать не может. Абсолютные истина, благо и красота для Богданова, как и для какого-нибудь Поппера – слова из «реакционного» лексикона.

Вторая мишень Богданова – реализм в смысле доверия к коллективному человеческому опыту, о чём шла речь выше. Ведь многотысячелетний опыт человечества является сильнейшим аргументом в пользу традиционного общества и традиционного мировоззрения. И хотя Ленин, естественно, отрицал существование леших и домовых, пытаясь приписать это Богданову, тот рикошетом вернул ему это обвинение. И следует признать, что Богданов был прав, указывая на то, что если развить ленинскую линию, то мы в итоге непременно придём и к вере в русалок и леших, и к отрицанию гелиоцентрической системы Коперника (16). Запомним эту деталь, о которой будет вновь упомянуто ниже.

Итоговый вердикт Богданова настолько ярок и точен, что имеет смысл привести его важнейшие фрагменты: «Резкий, антирелигиозный тон, приписыванье враждебной стороне стремлений к «поповщине», – и глубоко религиозное мышление, с культом «абсолютного»… Представьте себе человека, который, мысля религиозно, формально принял учение, глубоко враждебное всякому «фидеизму». Тогда он во– 1), создаёт *культ* из своей антирелигиозности, что само по себе ещё не было бы так плохо; но при этом он, – во– 2), – всякие взгляды, с которыми не согласен, или которых не понимает, будет рассматривать, как идеи враждебной секты, как враждебную *религию*... После долгой, безуспешной борьбы, старый мир прибегнул к последнему средству: он сотворил вампира по внешнему образу и подобию своего врага, и послал его бороться против молодой жизни. Имя этому призраку – «абсолютный марксизм»… В данном случае «абсолютное» воплощается в идеях, когда-либо и где-либо высказанных Марксом и Энгельсом. Это – пророки абсолютной истины. И совершенно понятно, что как пророки они не должны, не могут говорить чего-либо неверного» (17). Трудно не со-

гласиться с таким выводом по сути (то же самое имел в виду и неокантианец Ф.А. Степун, назвавший Ленина «изувером науковерия»); другое дело, что *оценка* этого факта с точки зрения традиционализма должна быть, напротив, положительной.

Итак, не только русская «структура» повлияла на марксистскую «керигму», создав в сталинскую эпоху археомодернистский гибрид, но и сознание самого Ленина было намного более архаичным, чем даже у его соратников по революционному лагерю. Для Чернова, Струве, даже для марксистов Богданова и Базарова учение Маркса было лишь хорошей теорией, которую можно критиковать и перерабатывать; для Мартова и Плеханова – уже предметом веры, но веры ортодоксальной, не смеющей отходить от буквы немецкого оригинала. Ленин же привнёс в предмет своей фанатичной преданности новые тона, новые веяния, которые во многом предопределили его политическую победу. Именно те черты ленинской философии, которые Богданов (тоже большевик!) заклеймил как авторитарные и религиозные по сути, дали позже повод Н.А. Клюеву писать о «керженском духе».

Насколько осознана эта проблема? Существует лишь несколько работ, посвящённых сходству традиционного, архаически – мифологического мировоззрения с ленинизмом – особенно в период после торжества ленинской версии «диамата» в 20– е годы над так называемыми «механистами», «тектологией» Богданова и «теорией равновесия» Н.И. Бухарина. Можно назвать анонимное послесловие неких либералов от философии к «Истории западной философии» Б. Рассела, сопоставлявших ленинское утверждение о единственности марксистской методологии с гимнами Ригведы, а также очень примечательную статью такого непримиримого сторонника рационалистической «керигмы» и ненавистника русской народной «структуры», как В.К. Кантор, характеризующий большевистскую идеологию как русский языческий магический культ, сущностно родственный православному имяславию (а православие для Кантора – тоже

«язычество») (18). Но сейчас лучше укажем на три конкретных примера поразительной смычки советского марксизма с традиционным объективно-идеалистическим философствованием, точнее – с платонической традицией.

Первый пример – это учение об общественных формациях о. Павла Флоренского (что характерно, не принявшего Февраль, но принявшего Октябрь). Он не оставил специальных трудов о марксизме и не считал нужным использовать новую советскую терминологию, но его объективную близость к марксистко-ленинскому учению о формациях подробно осветил С.В. Чесноков (19). Флоренский, как известно, учил о чередовании «авторитарных» и «либеральных» формаций, приблизительно соответствующих «идеациональной» и «чувственной» культурам у Питирима Сорокина. Первобытнообщинный строй, феодализм и социализм – примеры «авторитарных» формаций, для которых характерны, среди прочего, отсутствие частной собственности, акцент на онтологических проблемах в философии. Для «либеральных», или же «возрожденческих» формаций, вроде торгового строя Финикии, Древней Греции и капиталистического Запада, характерен политический и идейный плюрализм, индивидуализм, определяющая роль частной собственности и гносеологический уклон в философии. Последний как раз и означает субъективно-идеалистическую, солипсистскую линию, против которой всю жизнь боролся Флоренский (но также – и Ленин).

Свои собственные взгляды Флоренский определял как «идеал-реализм» или «сакральный материализм». «Теперь экономический материализм – дело прошлого. На смену ему выступила сакральная теория», – отмечал он в том же самом 1923 году, в каком писал и о магическом значении имени Владимир для правителей… И в этом он просто доводил до логического конца те тенденции, которые уже в 1909 году противопоставили Ленина всей мировой социал-демократии, шедшей за махистами или неокантианцами (большевик-махист В.А. Базаров прямо назы-

вал ленинскую философию «сакральным материализмом»!). И может ли быть случайным поразительное совпадение: предсказания Богданова о том, что развитый до предела ленинизм придёт к отрицанию теории Коперника и к вере в леших, сбылись буквально, когда в 20– е годы Флоренский открыто исповедовал и первое (вернувшись к геоцентрической системе в «Мнимостях в геометрии»), и второе (показав, что отрицать существование лешего можно только на почве индивидуалистического кантианства)? Совершенно справедливы поэтому слова С.В. Чеснокова: «Думается, что математик Флоренский с такой же абсолютно математической последовательностью развил до последних выводов основные тезисы Маркса». Тем более что основная масса советских марксистов вообще мало что понимала в настоящей философии…

Надо сказать, что это стремление «диалектического материализма» к выходу за собственные пределы, лишь насильственно сдерживавшееся советским режимом, не ускользнуло от внимания даже такого достаточно умеренного эмигрантского философа, как Н.О. Лосский, писавший в 1934 году: «Диалектический материализм, говоря о материи или природе как о первичной реальности, щедро наделяет её качествами и способностями, но он не имеет никакого права называть её материей. Видимость материализма он придаёт себе отчасти своею терминологиею, отчасти непоследовательною связью с некоторыми остатками догматов подлинного материализма, отчасти посредством недоговорённостей и неясностей… У свободных мыслителей диалектический материализм быстро переродился бы в какую-либо сложную систему идеал-реализма» (20). Только такое перерождение оказалось под силу, конечно, не самому Ленину и тем более не записным ленинистам, а немногим сторонникам традиционной метафизики, переварившими «диамат»… Отчасти это переосмысление – всё ещё дело будущего.

Наиболее ярким примером синтеза марксизма-ленинизма с объективно-идеалистической, а именно неоплатонической, диалектикой, был, безусловно, А.Ф. Лосев (инок Андроник). Хорошо извест-

на его фраза о том, что после возвращения с Беломорканала он лишь «стал использовать язык марксизма», не меняя своих прежних убеждений. Но в последние годы справедливо ставится вопрос и о том, что в самом марксизме было нечто, что вообще сделало возможным его плодотворное, хотя и странное, использование величайшим русским философом XX века.

Уже несколько исследователей – как крайние либералы-западники Н. Прат и С.С. Аверинцев, так и идеолог т.н. «красного евразийства» Р.Р. Вахитов – отмечали, что самый стиль Лосева изначально был близок к большевистскому, при всём кардинальном различии в содержании их текстов. Мы можем добавить, что лосевская манера аргументации (и ругательств) также удивительно схожа с ленинской. Важнейшее значение имеет и тенденция выводить все политические, социальные, идеологические и экономические особенности той или иной культуры или исторического периода из одного-единственного принципа – некоего «прасимвола» у Лосева, или, к примеру, Шпенглера, и из производственных отношений («первичной клеточки общества») в марксизме. «Мысль Лосева, именно как мысль, вне всяких обстоятельств, была одержима императивом жёсткого, неумолимого единства, по закону которого самомалейшие черты «целостного лика» и «мировоззренческого стиля» должны диалектически выводиться из некоего исходного принципа; выводиться с той мерой обязательности, принудительности, которая нормальна в евклидовой геометрии», – писал Аверинцев (21).

Этот «монистический стиль», или «вещание оракулов», к слову, всегда был ненавистен либералам, в самой по себе дисциплине мысли видящих пугало «фашизма», и не случайно Поппер в своём «Открытом обществе и его врагах» отнёс к числу «оракулов» наряду с Гераклитом, Платоном и Аристотелем также Гегеля, Шпенглера, Тойнби и Маркса (правда, последнего – с оговорками). И в самом деле, «монистический» стиль мышления, не столь явно выраженный у самих Маркса и Энгельса, достиг высшего развития в ленинизме. Именно поэтому Лосеву, в 20– е годы выводившему (по

образцу Шпенглера) античное рабовладение из базовой «телесной» интуиции древних греков, в послевоенное время было столь же легко переворачивать эту формулу и выводить особенности платонизма из факта рабовладения. Разумеющим этого было достаточно, чтобы понять, что на самом деле имел в виду Лосев – ведь структура его рассуждений, отмечает Н. Прат, оставалась той же самой (22).

Интересно, что Лосев, помнивший про пророчества К.Н. Леонтьева о социализме как новом феодализме и о «коммунистическом тайном советнике», выслушивающем доклады о соблюдении народом постов, уже в 1918 г. с удовлетворением отмечал, что путь насилия неизбежно приведёт большевиков к монархизму: «Социализм только и возможен при монархизме…. Это, извините, это – религия и онтология» (23). В его прозе 30-х годов также звучит явное одобрение практики советского строительства – при всём его презрении к «токсическим отходам» советской философии, по меткой характеристике А.Г. Дугина. «В наследии Лосева есть и откровенно антикоммунистические и антисоветские сентенции… но есть и попытки выявить консервативный смысл советской цивилизации… и даже прямые утверждения о неизбежности победы коллективистских ценностей… во всём мире… Трудно согласиться с тем, что «марксистские вставки» Лосева были простой маскировкой, «потёмкинскими деревнями» или скрытой издёвкой, «ироническим марксизмом»…», – пишет Р.Р. Вахитов (24). Ему вторит Н. Прат: «Он (Лосев) позволяет себе смелые выпады против идеологии коммунизма, но можно ли его назвать подлинным противником коммунистического тоталитаризма? В сущности, он вполне одобряет его методы, хотя и осуждает его идеологию».

Легко овладев после лагеря основными трудами Маркса, Энгельса и Ленина, Лосев быстро понял, что он является куда более последовательным марксистом, чем сами путаники-марксисты и даже чем сам Ленин, и что он в состоянии двинуть «диалектический материализм» (сам по себе эклектический и нелепый) в направлении к «сакральному материализму». При-

чины такой позиции Лосева во многом заключались в том, что с ранних лет и до последних дней жизни он испытывал глубочайшую ненависть к буржуазии, либеральному индивидуализму и капитализму. Язык советского марксизма позволял Лосеву даже не маскировать эту ненависть в работах разных лет – хотя врагом всего проекта Модерна он был, безусловно, справа, а не слева… Поэтому он и прямо называл себя более марксистом, чем марксисты, заявляя, что атеизм и материализм как таковые – мировоззрение именно буржуазное, а потому последовательные коммунисты должны от них отказаться… Поэтому он, в конце концов, на вопрос ректора МГПИ: «Вы до сих пор верите в Бога?» – ответил: «Ленин утверждал, что абсолютная истина существует». Тем самым сбылись опасения Богданова и Базарова насчёт авторитарно-религиозной природы ленинского учения о достижимости объективной и абсолютной истины…

Укажем на ещё два наиболее показательных случая, когда Лосев имел возможность открыто высказаться о сходстве объективно-идеалистической метафизики с марксизмом. Однажды ему довелось поразмышлять о том, как отнёсся бы Владимир Соловьёв к победившему диалектическому материализму: «Если представить себе чудо, что до полного развития марксизма-ленинизма в России Соловьёв всё-таки уже его знал, то неизбежно вытекает следующее: (1) он не мог критиковать диалектический метод (поскольку диалектика – основа философии Соловьёва), а мог только его одобрять; (2) – он никак не мог оспаривать теорию, направленную на критику капитализма и предвестие об его гибели, поскольку сам философ глубоко чувствовал обречённость и недолговременность всей западной, буржуазно-капиталистической культуры; и, наконец, (3) сам предчувствовал наступление новой эпохи после небывалых мировых катастроф. Единственно, против чего Соловьев бы резко возражал в марксистско-ленинской теории, если бы у него, действительно, было бы хоть какое-нибудь с ним знакомство, это против материалистического понимания *всех* исторических

процессов и возможности радикальной социалистической революции… Соловьёв мог также найти также и положительное в той материалистической теории, которую мы теперь безоговорочно считаем чуждой ему. Вспомним, например, его мысли о высокой роли материи, его стихи, обращенные к Владычице-Земле». Опять всё та же «сакральная материя», которой так боялись кантианцы и махисты! Однако вряд ли Лосев был здесь прав относительно самого Соловьёва – слишком уж сильны были у того либерально-гуманистические предубеждения, да и о Марксе он отзывался пренебрежительно. Зато Лосев, безусловно, прав в том, что логически последовательное развитие соловьёвских ориентиров абсолютных истины, блага и красоты действительно не могло не привести к смычке «соловьёвцев» Флоренского и Лосева с марксизмом-ленинизмом (пусть даже вопреки желанию самого Соловьёва, будь он жив), что гениально почувствовал ещё в 1910 г. уже цитированный нами Богданов.

Второй момент, на который мы бы хотели здесь обратить внимание, касается марксистского прочтения платонизма. Не секрет, что в казённых советских учебниках философии повторялись старые либеральные характеристики теории идей у Платона как якобы гипостазированных общих понятий (по Э. Целлеру). Лосев же, будучи в отрицании буржуазно-либеральных теорий гораздо последовательнее самих марксистов, указывал (умело используя высказывание Ленина о том, что умный идеализм гораздо лучше глупого, т.е. механистического, материализма) на принципиальное сходство платонизма (особенно неоплатонизма, получившего «прививку» Аристотеля) с марксизмом в вопросе о единстве и взаимосвязи материального и идеального – в противоположность всем видам господствующего на Западе антитрадиционного субъективизма, для которого, по сути, как материальный, так и духовный мир – иллюзия или порождение мыслящего индивида. Р.Р. Вахитов пишет: «Марксизм даёт своеобычный, может быть, не во всех своих аспектах приемлемый для платоника, но всё же ответ на вопрос центральный для любой версии платонизма…

– вопрос о единстве материального и идеального. Рассуждения марксистов о том, что идеи нельзя объяснять через одни только идеи, они есть отображение процесса воспроизводства реальной, материальной жизни – что это как не специфичное и вполне неосознанное развитие платоновской диалектики одного и иного, материи и идеи из… «Парменида» и аристотелевской критики обособленного существования идеального?» (25)

Этот принципиально важный момент совершенно независимо от Лосева развил другой философ, сформировавшийся уже в послевоенный период, но каким-то чудом действительно научившийся *мыслить* вопреки окружавшим его производителям «токсических отходов». Речь идёт об Э.В. Ильенкове (1924 – 1979), который наиболее подробно и глубоко обосновал родство платоновского и ленинского учения об идеальном как существующем объективно, а не в головах отдельных автономных индивидов, как полагали его оппоненты во главе с Д.И. Дубровским, по сути – либералы, мимикрировавшие под марксизм. К попыткам контрабандно протащить философский либерализм Ильенков был не менее непримирим, чем Лосев и сам Ленин. «Ильенков был совершенно прав, когда указывал, что психофизиологическая трактовка идеального, сводящая его к порождению индивидуальной психики и тела, есть никакая иная, а буржуазная трактовка, чужеродная для марксизма и советской философии», – отмечает Р.Р. Вахитов (26). Вместо старой, уничижительной целлеровской трактовки платонизма, сохранявшейся в советских учебных пособиях, Ильенков предложил принципиально новую: по его мысли, «Платон – ни много ни мало, почти за две тысячи лет до Маркса открыл общественное сознание и изобразил его в виде своего надкосмического, сверхчувственного мира вечных, божественных идей».

У Ильенкова остались ученики и просто последователи, в числе которых нам хотелось бы назвать недавно скончавшегося новосибирского философа А.Е. Соколова (1945 – 2009), в своих работах синтезировавшего наследие Ильенкова с русским

имяславием и критически переоценившего наследие Энгельса. Смеем утверждать, что безвременно скончавшийся профессор Соколов близко подошёл к традиционалистскому учению о возникновении человека и языка.

Подведём итоги. Главное, что сделало возможной смычку марксизма-ленинизма с традиционной объективно-идеалистической метафизикой – это принципиальная авторитарность и монистичность их стиля, их ориентация на постижение, а точнее – откровение абсолютной истины, а также присущие обоим антибуржуазность и антииндивидуализм – другими словами, все основные черты «авторитарных», «идеациональных» (по П. Сорокину) или «средневековых» стадий в развитии общества. Р.Р. Вахитов пишет: «Согласно истинному, православному христианству человек тем более является личностью в христианском смысле, чем меньше он является индивидуальностью в смысле буржуазном. Путь к высотам личности как Образа Божьего лежит через смирение, самоограничение, отказ от титанически-либеральной свободы. Напротив эмансипация, обретение самочинной, безбожной свободы, превращение в либерального индивида означает погубление в себе подлинной личности. Вот в чём марксизм и православие перекликаются друг с другом: человек и тут, и там не самоценен, он лишь – образ, в одном случае общества, в другом – Бога» (27).

Конечно, в специфических условиях русского археомодерна указанная смычка не могла не принять явно уродливые формы. И всё же можно говорить о том, что крайности ленинизма и православного прототрадиционализма Флоренского и Лосева сошлись в общем отрицании духа Модерна и проекта Просвещения, как то и предвидели махисты. «Марксизм более радикально отрицает религию и традиционные ценности, чем либерализм… Но именно поэтому переход от марксизма к православию легче, чем от либерализма к православию. Человеку, который уже привык видеть в себе не центр мироздания, а средоточие общественных сил, микросоциум, послушного

агента исторического закона, легче признать себя образом Божьим и исполнителем Божественного Промысла», – указывает Р.Р. Вахитов, сравнивая такой переход с резким и парадоксальным переходом от тиранического полиса к вроде бы противоположному ему платоновскому идеальному государству. Вахитов обращает внимание и на фактическую сторону дела: «*Только философы, бывшие марксистами, перешли к коренному, суровому и величественному церковному православию,* да не просто перешли, а по-настоящему воцерковились, многие стали даже священниками и погибли мученической смертью за веру. Что же касается либералов западнического, европейского образца вроде Милюкова, то для них православие оставалось этнографическим феноменом, с которым они мирились лишь в силу своей принадлежности к русской культуре. Будь они последовательнее и радикальнее, они бы предпочли православию розовое, общегуманистическое протестантство. *Быть может, есть нечто такое в марксизме, что благоприятствует обращению именно в церковное и ортодоксальное христианство и чего совершенно нет в либерализме?* И, возможно, именно благодаря такому – нет, не совпадению: слишком много глубинных различий между византийски-московским православием и немецким «научным социализмом»! – но притяжению противоположностей, между ними наблюдалась такая страстная борьба» (27).

И всё-таки не слишком ли идеализирован и «приглажен» вывод Вахитова о том, что «марксизм по сути своей был и остается наиболее внушительной и глубокой попыткой преодоления либерального антропоцентризма в рамках западной секулярной культуры… Марксизм есть законный союзник православной философии всеединства в борьбе с современной экспансией англосаксонских либеральных течений (и, прежде всего, позитивизма) в российское философское пространство, которая грозит покончить с уникальным ликом русской интеллектуальной традиции» (28)? Невозможно отрицать тот ущерб, который правление большевиков нанесло России вообще и русской мысли в

частности. Катастрофа урбанизации и разрушение святынь – такие же факты, как и то, что по вине советской власти Флоренский был расстрелян, Лосев ослеп в лагере, а Ильенков в «застойные» уже времена доведён до самоубийства. «Никакой режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит. А философ как раз хочет всё понимать», – говорил персонаж лосевской повести… (29)

Но ведь можно вспомнить и очевидный материальный урон, который нанесли русскому народу неоднократные монгольские вторжения на протяжении XIII века. Тем не менее, как писал евразиец П.Н. Савицкий, «велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и никому другому» (30). Ведь при европейском или, к примеру, турецком завоевании Русь могла тогда просто не выжить. Поэтому мы можем сказать: счастье России, что в момент распада и разложения к осени 1917 года она досталась Ленину с его «Материализмом и эмпириокритицизмом», и никому другому (в том числе и среди самих большевиков). И разве нет некоего пусть извращённого, но символизма в том, что если уж считать вождя большевиков философом, то вплоть до 2006 г. это был единственный философ, которому в России имелись памятники? Ведь, как отмечал тот же Р. Р. Вахитов, «представим себе, что в СССР был бы государственной философией позитивизм – не такой уж гипотетический случай, вспомним, что так оно и было в Бразилии, – что бы делал тогда диалектик Лосев? Ведь марксизм позволяет хотя бы ставить философские проблемы, рассуждать о диалектике сущности и явления, об иерархии и единстве универсума, о феномене идеального, для позитивизма же всё это не более чем псевдопроблемы…» (31)

Итак, всё-таки «есть в Ленине керженский дух, игуменский окрик в декретах», хотя надо честно признать, что не только керженский и что сам по себе ленинизм – это всё же, безус-

ловно, отнюдь не традиционная метафизика и не то, что нам нужно. «Диалектический материализм» был не более и не менее чем только *шансом*, которым можно было воспользоваться или не воспользоваться. Опыт последних лет показывает, что современные ортодоксальные марксисты-ленинисты не могут и не хотят быть союзниками евразийства и традиционализма и довольно часто становятся на сторону врагов России. А это значит, что лишь переосмысленный и переработанный едва ли не до неузнаваемости в духе традиционалистской метафизики опыт ленинизма может и должен стать для нас полезным.

Примечания

(1) Дугин А. Г. Ленин – красный аватара гнева // http://imperium.lenin.ru/LENIN/7/Lenin2.html
(2) Там же.
(3) Ленин В. И. (Ильин В.) Материализм и эмпириокритицизм. Любое изд. Предисловие; Вместо введения; разделы 1.1, 2.1, 5.4.
(4) Лосев А. Ф. Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 262.
(5) Ленин В. И. Указ. соч. Раздел 1.1.
(6) Там же. Разделы 1.4, 4.3.
(7) Там же. Раздел 1.3
(8) Там же. Разделы 2.3, 3.3.
(9) Там же. Раздел 3.5.
(10) Там же. Раздел 5.3, 6.1.
(11) Там же. Разделы 3.3, 3.4.
(12) Там же. Разделы 2.4, 3.3, 4.4.
(13) Там же. Разделы 5.5, 6.5.
(14) Богданов А.А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). М., 1910. Разделы 1, 8, 13.
(15) Там же. Разделы 5, 6, 15.
(16) Там же. Раздел 3.
(17) Там же. Разделы 7, 24, 25.
(18) Кантор В.К. Флоренский, Степун и большевистское имяславие // На пути к синтетическому единству европейской культуры: Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность. М., 2006.
(19) Чесноков С.В. Творческое преодоление марксизма // http://www.

pravoslavie.ru/analit/28602.htm
(20) Лосский Н.О. Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934. С. 66.
(21) Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. 1993. №9.
(22) Прат Н. Лосев и тоталитаризм // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2005. №2.
(23) Лосев А.Ф. Я сослан в XX век… Т.2. М., 2002. С. 468–469.
(24) Вахитов Р.Р. Лосев и марксизм // http://nevmenandr.net/vaxitov/losevmarx.php
(25) Там же.
(26) Вахитов Р.Р. Платонизм в зеркале советского марксизма (Э.В. Ильенков об «идеях» у Платона) // http://nevmenandr.net/vaxitov/platoiljenkov.php
(27) Вахитов Р.Р. Марксизм и православная философия: притяжение противоположностей // http://nevmenandr.net/vaxitov/marx_christ.php
(28) Там же.
(29) Там же.
(30) Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 2007. С. 192.
(31) Савицкий П.Н. Степь и оседлость // На путях. Утверждение евразийцев. Кн.2. Берлин, 1922.

Владимир Видеман

РЕЧЬ И ТРАДИЦИЯ

(ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ДИСКУРС В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ВТОРОСИГНАЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ ВЫСШИХ ПРИМАТОВ)

Высшие приматы



В названии своего сообщения я употребил термин «высшие приматы» вместо «человека». Почему? Для всех, кто более-менее (тем более – профессионально) следит за новостями из области антропологической науки, не секрет, что т. н. гомо сапиенс, т. е. человек как биологический вид, не является в своих – говоря языком программирования – исходниках чем-то принципиально единым. На сегодняшний день практически доказано, что в геноме человека неафриканского происхождения содержится до 4% неандертальских генов, а в геноме меланезийцев найдено до 6% генетики т. н. денисовского человека – т. е. разновидности питекантропа, биологически отличного от неандертальца. Вместе с тем, у самих африканцев также обнаружены следы па-

рачеловеческой генетики – до 3% у жителей Центральной Африки – как результат вероятного скрещивания с локальными формами высших гоминид, отличных от питекантропов евразийского происхождения. Таким образом, более 10% генетического материала современного человечества, объединяемого условным термином «гомо сапиенс» (или кроманьонец) имеет некроманьонское – т. е. парачеловеческое – происхождение. Иначе говоря, видовое единство современного человека является достаточно условным.

Однако на этом проблема гуманистического единства не заканчивается. Как показывают современные исследования, окончательного слияния всего человечества в некий финальный генетический монолит не наступит никогда. Ибо, вопреки широко распространенному мнению об окончательной интеграции всех гоминидных форм в единый вид «чистого человека», данные антропологии говорят совершенно об обратном, а именно – о своеобразном процессе сепаратной эволюции отдельных кластеров псевдоединой популяции гомо сапиенса в результате последовательного роста количества и качества генетических мутаций. Причем, процесс этот идет с ускорением! Таким образом, существует вполне реальная вероятность грядущего разделения неоантропа на несколько отдельных биологических видов, неконвертируемых между собой с точки зрения получения жизнеспособного потомства (да и потомства вообще).

Вместе с тем, не стоит представлять этот процесс видовой сепарации человека как некое разделение по расовому признаку (в современном смысле слова «раса» как характеристики внешних признаков – типа цвета кожи или формы черепа – неокроманьонца как *до сих пор* биологически единого вида). Так, антропологи выявили тенденцию к своеобразной взаимной конверсии отдельных расовых групп: к примеру, население Мадагаскара, изначально полинезийского происхождения, постепенно обретает черты негроидной расы, тогда как т. н. эфиопская раса (население Африканского рода, отличное от негроидов

Черной Африки) мутирует в сторону показателей европеоидной расы (форма лица, пропорции тела и т. д.). При этом гораздо более фундаментальным показателем биологического родства (в исторической ретроспективе) является не столько раса, сколько гаплогруппа (как последствие т. н. генетического дрейфа, мало связанного с естественным отбором).

На сегодня известно более 30 гаплогрупп, последовательно сформированных в результате мутации мужской (или Y– ДНК) от гипотетического Адама до наших дней. Самой «старой» из ныне существующих является гаплогруппа А, локализованная в Южной Африке (народы особой койсанской расы, типа бушменов). А наиболее «молодая» гаплогруппа – это R1b, к которой принадлежит большинство населения Западной Европы (до 80% на северо-западе континента). К последней гаплогруппе, как показали недавние открытия антропологов, принадлежал фараон Тутанхамон. Что совершенно неожиданно подтверждает концепцию Германа Вирта о «нордическом» происхождении правящей элиты Древнего Египта. И одновременно корректирует ее, поскольку, согласно актуальным данным, индоевропейцы (как носители гаплогруппы R1b), попали в Египет (и вообще в Северную Африку) не из Северной Европы (как полагал Вирт), а с Ближнего Востока, еще до того, как они вообще оказались в Европе в процессе своего долгого пути на Запад из глубин Евразийского континента).

При этом к одной и той же гаплогруппе могут относиться люди различных рас и этнических архетипов. К примеру, к индоевропейской гаплогруппе R1a, характерной, прежде всего, для населения Восточной Европы, России, Афганистана, а также высших каст Индии, относится и существенная часть монголоидных киргизов. А вот почти половина башкирского этноса родственна по гаплогруппе R1b западным европейцам. Между тем, гаплотип R был даже обнаружен у одного из негроидных племен на территории Камеруна (вероятно, как результат до-

исторического перемещения древнего евразийского населения обратно в Африку).

Генетическая спецификация современного человека (идущая, в силу увеличения мутационного разнообразия, с экспоненциальным ускорением) осуществляется, прежде всего, по линии изменения химии гормонального синтеза. Т. е., условно говоря, для выработки одной и той же эмоции разным генотипам требуется разная пища. То же самое касается иммунной системы и многих других параметров – говоря языком традиционализма – человеческой композиции (или энергийного синтеза). Кстати, *телемическая* (волевая) способность человека, связанная с мотивационной активностью, также тесно связана с гормональной химией. Таким образом, получается, что одни и те же т. н. «магические снадобья» (жидкости, грибы, курительные смеси и т. п.), воздействующие на волевую модальность существа, в случае с разными генотипами могут иметь разный эффект: от мобилизационного до подавляющего, от иллюминирующего до омрачающего. Пример дифференцированного воздействия алкоголя на различные генотипы хорошо известен.

Таким образом, то, что мы сегодня называем «человеком», не является чем-то единым и неделимым с чисто биологической точки зрения. *И вот теперь я поставлю ключевой вопрос:* возможен ли некий единый, «общечеловеческий» моральный, культурный или телемический (волевой) дискурс в условиях растущей биогенетической диверсификации самого человека? Иначе говоря, что способно дискурсивно объединять различные виды человека (или постчеловека) в условиях фундаментального несовпадения базисной алхимической субстанции естественного (т. е. чисто природного) существования отдельных гуманоидных разновидностей? Ответ, в данном случае, мне представляется очевидным. Это *единое*, как «точка сборки», есть человеческий *разум*, позволяющий понимать друг друга и взаимно договариваться представителям самых разных культурных традиций, вне зависимости от специфики гормонального синтеза и природного

темперамента. Если быть более точным, то вместо слова «разум» я бы употребил термин «вторая сигнальная система» – как нейропсихическая основа всякой разумной деятельности.

Второсигнальные способности

Напомним, что понятие «сигнальной системы», как системы безусловно- и условно-рефлекторных связей между субъектом и окружающей действительностью, было введено в научный оборот русским ученым, академиком Иваном Павловым, разделившим эту систему на «первую» и «вторую». *Первая сигнальная система* присуща всем живым существам, *вторая* – только человеку. В популярной литературе под второсигнальностью обычно понимается способность к речевому (т. е. сознательному, символическому, в отличие от природного, непосредственного) общению. В действительности, вторая сигнальная система – это не только речь, и даже – не только информация. Изначальная, если угодно, *биологическая* задача второй сигнальной системы – это блокирование автономной первосигнальной активности субъекта в целях замещения ее внешним управлением (т. е. первосигнальными мотивациями индуктора). Т. е. второсигнальность есть приспособление для дистанционной манипуляции чужим поведением. Вместе с тем, благодаря обратной связи, возможна реверсия подобных отношений, и тогда индуктор превращается в реципиента и наоборот (бывший реципиент – в индуктора). Суггестия превращается в контр-суггестию как психологическую основу речи.

Вторая сигнальная система не возникла в одночасье, а явилась продуктом длительной исторической эволюции высших приматов, длившейся более миллиона лет, при этом собственно человеческая речь, как высшая форма второсигнальности, сложилась лишь около 50 тысяч лет назад. Как показывают данные антропологии и палеопсихологии, зачатками второсигнальных способностей, но еще в их доречевой форме, обладали различные виды парачеловека – в т. ч. неандертальцы, а также более

архаичные виды питекантропов. Но только кроманьонец развил эти способности до такого уровня, когда именно второсигнальность легла в основу совершенно нового типа эволюционной стратегии вида – социальной. Более того, интенсивное развитие второсигнальных способностей человека продолжается (о чем свидетельствуют последовательные изменения в морфологии человеческого мозга). Так что вполне возможно, что в будущем нашу планету будут населять несколько биологических разновидностей второсигнальных существ. Насколько их второсигнальность будет взаимно конвертироваться – вопрос открытый. Как и вопрос общей эволюции гомо сапиенса и его возможных отпочкований.

Тем не менее, я полагаю, что эту опцию следует принимать во внимание не только ученым-антропологам, но и традиционалистским мыслителям, пытающимся разобраться в фундаментальной природе человеческого фактора.

К сожалению, в силу временной ограниченности, я не могу здесь подробно остановиться на феноменологии речи и иных форм символического действия, включая магическое, в контексте исторического развития второсигнальности в различных человеческих и парачеловеческих культурах. Однако, ряд ключевых соображений – в контексте традиционалистской проблематики – все же рискну высказать.

Традиционалистский дискурс

Как известно, традиционалисты провозглашают одной из своих главных целей возвращение человека к истокам – т. е. воссоздание утраченной чистоты примордиальных инициаций и связанных с ними культурных традиций. Речь идет, фактически, о реанимации древних магических технологий, посредством которых человеческая композиция может быть переформатирована в соответствии с параметрами предопределенного или произвольного (нужное подчеркнуть) архетипа. Такой подход является выражением т. н. метафизического мышления,

основанного на презумпции неких вечный пропорций, свойственных объективному космосу как предельной реальности. При этом само *метафизическое мышление*, как продукт второсигнального порядка, является, в своей сущности, *мышлением магическим*, непосредственно *отождествляющим* символ с реальностью. Подобный «буквализм» в наибольшей степени присущ крайне архаичным формам ментальности, где еще не существует разницы между знаком и денотатом, словом и делом, логосом и физисом, второсигнальной и первосигнальной картинами мира.

Такого рода отождествление мнимого и действительного является непременным условием развития второсигнальности на ранних этапах антропогенеза. Исторические свидетельства и современные полевые наблюдения жизни архаичных обществ (напр. индейцев Амазонии или папуасов Новой Гвинеи) демонстрируют тотальную ритуализованность человеческого поведения, практически совершенно не оставляющую места «спонтанным» проявлениям натуры. Такого рода магическое рабство (т. е. подчиненность – даже во сне! – неким условностям *неприродного* – т. е. реально *сверхъестественного* – порядка) необходимо для систематической блокады первосигнальных реакций и замещения их второсигнальными – как опосредованными некой внешней волей, внешним суггестором, диктующим модель «нормативного» поведения.

В принципе, историческое развитие второсигнальности связано с архаичными технологиями биологического террора, когда всякое отступление от «нормы» карается если не смертью, то жестоким физическим наказанием. Постепенно такого рода дрессура – называемая иначе «принуждением к пониманию» – превратила второсигнального примата в своеобразного пожизненного невротика, характерной чертой которого является патологическая открытость к различным формам внушения. Однако, именно данная патология, имеющая контрбиологическую (если угодно – сверхъестественную)

направленность (т. е. блокирующая первосигнальную навигацию) превратила примата в человека, питекантропа – в гомо сапиенса. Это фактически неснимаемое противоречие между перво- и второсигнальной активностью до сих пор остается существенной характеристикой двойственной человеческой природы и образно трактуется как конфликт тела и души.

Таким образом, строго медицински можно сказать, что всякая культура есть форма институционализированного невроза, а всякий ритуал – разновидность управляемого психоза. При этом не следует воспринимать эти термины с негативной коннотацией, поскольку то, что с точки зрения первосигнальной (т. е. чисто анимальной) биологии является патологией, представляет собой условие всякого второсигнального – в т. ч. духовного – развития. Эта зависимость духовности и патологии интуитивно воспринимается практически во всех традиционных культурах как непреложный факт. Отсюда – своеобразная харизма вокруг фигур убогих и юродивых, но также – вокруг радикальных психопатов, лишенных, казалось бы, всего человеческого (или т. н. «человеческих слабостей»).

Таким образом, апеллируя к «сверхчеловеческому» как источнику традиции, мы, по сути, в очередной раз пытаемся активировать в человеческой памяти опыт архаичного биологического террора, осуществлявшегося в отношении ранних кроманьонцев представителями враждебных питекантропных популяций парачеловеческого порядка, стремившихся к реализации своей конечной биологической пользы средствами магии каменного века. Впоследствии элементы этой магии охоты на кроманьонца были включены в «религиозный» канон самих кроманьонцев – аналогично тому, как технические достижения интеллектуально более продвинутых (т. е. более развитых второсигнально) кроманьонцев частично заимствовались палеоантропами, при этом – без дальнейшего технического усовершенствования. Примером такого «культурного» обмена могут служить известные карго-культы, когда живущие на уровне

каменного века племена выстраивают из подручных средств взлетно-посадочные полосы в ожидании прилета из мира предков волшебных птиц (т. е. самолетов), приносящих некогда виденные у белых колонистов товары. При этом сами белые, подчас, пытаются использовать натуральную магию таких племен для продвижения своего духовного развития (интерес к шаманизму и т. п.).

Общий смысл моего послания следующий. Дальнейшее развитие традиционалистского дискурса требует больше внимания обращать на новейшие данные антропологии, биологии и психологии. Ибо человек – это величина, отнюдь, не постоянная, а последовательно изменяющаяся, причем – одновременно по разным параметрам. Приведу, в заключение, аналогию со звездным небом. Древнему человеку небосвод представлялся как некая плоскость, на которой располагались различные небесные тела. Со временем стало понятно, что небосвод – вовсе не плоскость, а некое трехмерное пространство, и конфигурация созвездий, если взглянуть на них с негеоцентричных позиций, может быть совсем иной, причем – радикально иной. Наконец, современный человек уже отдает себе отчет в том, что все небесные тела находятся в разном времени. Т. е. актуальное состояние космоса совершенно не соответствует наблюдаемой *из любой* точки космоса картине. При этом подобная неочевидность обращается, как я бы сказал, новой познавательной очевидностью, формируемой за счет человеческой способности к формированию абстрактных представлений и зависимостей нелинейного порядка – тех, которые (и сегодня это очевидно) не были доступны сознанию легендарных «совершенномудрых древности», стоявших в самом начале второсигнального развития высших приматов.

СЕКЦИЯ VI

МЕТАФИЗИКА ХАОСА

Мыслящий хаос и другое Начало философии
«Последняя доктрина» Мамлеева
Судьба Бытия
Философия жрецов и социальная магия
Состояние хаоса и предапокалипсис

СЕКЦИЯ VI. МЕТАФИЗИКА ХАОСА

(вводные тезисы)

1. Хаос – понятие, которое противится включению в философский контекст. Оно остается в рамках мифа и, будучи переведенным в философский дискурс, прячется, ускользает. Метафизика и философия – это дело Логоса, порядка. Поэтому говорить о метафизике и философии хаоса это уже идти на риск и стремиться сделать что-то экстраординарное и не предполагающееся основным строем философии. *Либо* философия (метафизика), *либо* хаос.

2. О связи хаоса с «хорой» Платона, «гюле» и «топосом» Аристотеля написано в прекрасной книге Алехандро Вайега о Хайдеггере и проблеме пространства. (Alejandro Vallega «*Heidegger* and the Issue of Space»). Идея в том, что даже этимологически «хаос» (семантически – «зияние», «зевание», «разевание») и «хора» («пространство», «местность») сводятся к общему корню. Хаос, видимый со стороны Логоса, становится «хорой»: Кормилицей, резервуаром, восприемницей для феноменов мира Копий. Платон в «Тимее» называет ее «Матерью». Но это у него *плоская* Мать, скорее даже, *шкура Матери*, растянутая холодным интеллектуализмом Неба. Это – внешняя сторона Матери, ее кожа. Приравнять Кожу к Матери – это говорить о хаосе как о «хоре». Здесь интересны выкладки Надира аль-Бизри (Nader El– Bizri, «*Qui– etes vous Khora*?») и даже претенциозный зуд Дерриды.

3. Философия хаоса начинается с признания *объема* Матери, на отрицании чего строится пляска Логоса. Логос отталкивается от материи-матери как ото дна, и взмывает вверх. Идеи либо парят, либо умирают (Платон). То есть, *идеи не умеют нырять*. Поэтому для постижения хоры нужен «бастардный Логос» (logos nothos), Логос-полукровка. Чтобы нырять под кожу Матери, должны быть иные идеи – идеи-полукровки, идеи-амфибии. Идеи-рыбы и идеи-черви – вместо идей-птиц и идей-ангелов. Или… идеи-змеи… Это заглядывание в запретные зоны офитического гнозиса…

4. Метафизика хаоса нондуальна, адвайтична до предела. Она не знает *эксклюзива*. Она включает в себе все и даже то, что ее исключает. Мать не знает различия в своем потомстве – все оно внутри нее, в Матери все плавает под ее кожей. Мать имеет дело с мирами, которые еще не появились на свет Логоса. Они уже есть, но еще находятся в подземелье. Выходя оттуда, они оставляют в подземелье свои корни. Через них существа пьют воду великой жизни. Эта вода – всеобщая, она объединяет и опьяняет существ вселенной – от опьянения ей поют птицы, дуют ветры, смеются люди, светит солнце. Все это невидимая подкожная мощь Матери-хаоса. Хаос – это структура до-логосного порядка. Логос же – лишь частный случай в этом порядке, один элемент из серии других. Метафизика хаоса возможна как вскрытие до-логосной структуры сущего.

5. От этого пункта можно идти в разные стороны. Пойдем в произвольном направлении, затем вернемся и пойдем в другом. Пример метафизики хаоса – индуизм; он инклюзивен в максимальной степени, он недуален даже в двайта-версиях (бхеда-шайва, например), даже в собственном опровержении (буддизм), даже в собственном отрицании (чарвака-локаята). Индуизм знает Логос и, видимо, Веды были концентрацией именно иранского арийского эксклюзивизма, чистой и настоящей логосной *двайты*, сохранившейся в маздеизме и зороастризме. Но так было в начале. Индуистская традиция пошла в ином направ-

лении, и на фундаменте двайты построила адвайту. На базисе Логоса (буддхи) основала тотально инклюзивную философию. Индуизм – это метафизика хаоса. Не только в шактизме, абхеда-шайве или у Шанкары. Везде. Индия – это *цивилизация хаоса*, континент хаоса. Это упорядоченно-хаотическое видение мира. Поэтому так отвратительны попытки вогнать его в Логос (секты, кришнаизм и т.д.). Индуизм – это агхори и капалики, это бхедабхеда-шайва, это магистрально развернутая неортогональная недуальность. Значит: *метафизика хаоса возможна*. И возможна даже на базе индоевропейского (!) ядра, хотя именно Логос мог бы по праву считаться эксклюзивным наследием ариев. Есть *арии хаоса.* Не только арии Логоса.

6. Вернулись к пункту четыре. Теперь совсем о другом. Хаос – самый *древний*. Он был *до* порядка. В философии до порядка (точнее, наряду с ним, с со-вечным Началом) Платон полагает хору (загоняет в нее хаос), Аристотель – материю. Монотеистические теологии элиминируют хаос в ничто (то из чего всё – ex nihilo). Но пока не об этом. А о том, что хаос *очень-очень старый*. Казалось бы, если мы соскользнем в него, низвергнемся в него, мы окажемся в *древнем*. В таком древнем, что дух тления удушит нас. Да. Все верно. Но верно еще и другое. *Хаос ответственен за все новое*, за все то, чего прежде не было. *Порядок не знает нового*. В Логосе все предрешено, все содержится, все интеллигибельно познано. В Логосе все *вечно настоящее*. А вот в хаосе Новое есть. И Новым является то, что подламывает порядок, вначале размывает его коррозийными водами, а затем пробивает нижнюю границу порядка и начинает бить струей. Все Новое приходит в зону порядка (Логоса) из хаоса. Значит, именно хаос составляет сущность времени – того, что несет с собой событие (Ereignis). Время черпает свою мощь и свою убийственную косу из хаоса. Оно живо за счет хаоса. Отсюда отождествление Хроноса с хаосом, а Сатурна – со временем и хаосом одновременно. Кстати, еще и с магией и Золотым веком… Поэтому,

если всмотреться в Новое, мы увидим дух великого тления, привкус онтологического болота, дремлющего под творением. Новое – это царство Титанов. Прогресс это урчание того, что было до Порядка, до олимпийской логической Вселенной. Сущность прогресса – безумие.

7. Снова вернулись к пункту четыре. Другое Начало философии Хайдеггера – это приглашение построить философию на радикально иных основаниях, нежели она была построена на Западе от досократиков до Ницше. Главный удар наносился по Платону, как абсолютному певцу вертикальности, то есть (по Хайдеггеру) онтологии (в его смысле – как надстройки второго этажа над онтикой). Аристотель пытался уйти от трансцендентного измерения, введенного Платоном (Хайдеггер тщательно разбирает, что у него получилось, что нет), но до конца не смог. Ницше пытался (Хайдеггер разбирает еще более досконально, *как*), и он не смог. *Никому не удавалось построить чисто имманентную философию* – материалисты, эмпирики и позитивисты, в конце концов, имели дело с той же самой логосной метафизикой, с Machenschaft, с vorsaetzende Durchsetzung, то есть, с волей, калькуляцией и онтологией. Другое Начало философии, к которому тянулся Хайдеггер, надо искать в направлении философии хаоса. Не случайны полуанектодические истории, будто Хайдеггер почерпнул интуицию Dasein'а из дзэн-буддистского трактата о чае. Логичное развитие хайдеггерианства – в развертывании метафизики хаоса.

8. Снова к пункту четыре. Мыслить от Логоса – мыслить *по-мужски*. Это паранойя (по Делезу). Мыслить от хаоса, получается, по-женски? Все подталкивает нас к этому. И что-то в этом есть. Но женщины не создавали философии. И видимо, не создадут. Но при этом они чрезвычайно одарены. Хотя для философии этого не достаточно, они не способны схватить *разрыва*, на котором покоится могучая и разящая мужская мысль. Логос режет. Дух женщины – вяжет. Предложение иное: по-мужски мыслить – придем к Логосу, по-женски – не придем к мысли,

придем к экзистенциалу заботы (Sorge). Но разве на этом все заканчивается? А что если мыслить *не по-мужски*? Не будет ли это не-мужское (но отнюдь и не-женское!) мышление тем искомым logos nothos? Это можно назвать мышлением ангела или мышлением андрогина. Не-мужское мышление. Отвязное, но вполне структурированное. Парвулеско говорил о «догматической иррациональности». Вот это то, что требуется.

9. Хаос и традиционализм. Хаос и традиционализм – внешне выглядят противоположностями. Хаос – это область инфракорпорального, сумеречная зона гогов и магогов, то, что находится под Космическим Яйцом. Есть, правда, и другой хаос (об этом у Генона о двух мраках – кстати, кто в курсе, показательны, чрезвычайно показательны сами названия его юношеских поэм). Как у Плотина – две материи: интеллигибельная идея материи в Нусе и вторая материя – на периферии феноменального космоса. Это верно, но можно встать на позицию *недуальности материи* – тьма сверху и тьма снизу – это не две тьмы, а одна. Так метафизика хаоса снесет вертикаль метафизики Логоса. Поэтому, отталкиваясь от метафизики хаоса, мы можем получить *новый традиционализм*, с несколько более широким горизонтом взгляда.

10. Тема метафизики хаоса – родная для России. Вот где находится ядро нашего таланта, наш гений. Мы – мастера предлогических состояний, вдохновенные операторы хорошо темперированного бреда. Нам внятно то, что творится под кожей великой Матери, у нее в утробе. Мы растем вверх ногами, наши головы упрятаны в землю. Мы – империя антиподов для человеческого вида, гордые и скромные землеплаватели ноктюрна. Наши мысли как корни уходят в землю и связывают нас с ее черными соками. Наше мышление – бастардно-змеиное, под светом мы понимаем тьму, а под тьмой – свет, и всегда выкручиваемся, когда от нас требуется ответить однозначно - что же все-таки: тьма или свет, верх или низ, да или нет, быть или не быть? (Какие, censored, не русские вопросы…) На протяжении

всей истории мы ставим опыты над переметной сумой. Тяжесть земли воплощена в нас и в нашей культуре, в нашем обществе, поэтому так глуп наш взгляд. Это святая *глупость глубин.* В ней зияет то, что лежит ниже самой нижней границы. Нам проще всего будет построить метафизику хаоса, поскольку мы его дети.

Alexander Dugin

THE METAPHYSICS OF CHAOS

The modern European philosophy began with the concept of Logos and logic order of being. During two thousand and some hundreds years this concept was fully exhausted. All the potentialities and the principles laid in this form of logocentric way of thinking were now exhaustively explored, exposed and abandoned.

The problem of Chaos and the figure of Chaos were neglected, put aside from the very beginning of this philosophy. The only philosophy we know at present is the philosophy of Logos. But the Logos is something opposite to Chaos, its abslolute alternative.

From the XIX century with most important and most brilliant European philosophers such as Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger and up to the contemporary postmodernists the European man affirm began to suspect that Logos was approaching to its end. Some of them dared to affirm that from now on we are living in the time of the end of logocentric philosophy, approaching something else.

The European philosophy was based on the logocentric principle corresponding to the principle of exclusion, the differentiating, Greek diairesis. All this corresponds strictly to the masculine attitude, reflects the authoritative, vertical, hierarchical order of being and knowledge.

This masculine approach to the reality imposes order and principle of exclusivity everywhere. That is perfectly manifested in Aristotle's logic where the principles of identity and exclusion are put in the central position in the normative manner of thinking. A is equal to A, not equal to not-A. The identity exclude non-identity (alter-

ity) and vice versa. There we see the male who speaks, thinks, acts, fights, divides, orders.

Nowadays all this logocentric philosophy has come to an end and we should think about the other possibility of thinking not in the logocentric, phallocentric, hierarchical and exclusivist way.

If not any more Logos satisfies us, fascinates us, mobilizes us, so we are inclined to try something else and to address the Chaos.

To begin with: there are two different concepts of Chaos. The modern physics and philosophy refers to complex systems, bifurcation or non-integrating equations and processes using the concept «chaos» to designate such phenomena. They understand by that not the absence of order but a kind of order that is difficult to perceive as such, so it rests to be the order but very complicated one, that *seems* to be not order at all, but in the essence it *is*. Such «chaos» or «turbulence» is *calculable* in nature but with more sophisticated theoretical and mathematical means and procedures than the instruments the classical natural science is dealing with.

The term «chaos» is used here in the metaphorical manner. In modern science we are continuing to deal with an essentially logocentric manner of exploring the reality. So the «chaos» here is no more than a dissipative structure of Logos, the last result if its decay, fall, decomposition. The modern science is dealing not with something other than Logos but with a kind of post-Logos, the ex-Logos, the Logos in the state ultimate dissolution and regression. The process of the final destruction and dissipation of Logos is taken here for «chaos».

In the reality it has nothing to do with Chaos as such, with the Chaos in original Greek sense of term. It is rather a kind of utmost confusion. René Guénon has called the era we are living through now, a era of Confusion. The Confusion means the state of being that goes next to order and preceds it. Thus we should make a clear distinction between two different concepts. On one hand we have the modern concept of chaos that represents post-order or a mixture of contradictory fragments of being without any unity and order, linked

among them by highly sophisticated post– logical correspondences and conflicts. Gilles Deleuse has called this phenomena a non– co–possible system composed by the multitude of the monades (using the concept of monads and co– possibility introduced by Leibnitz) becoming by Deleuze «the nomades». Deleuse describes postmodernity as a sum of non-co-possible fragments which can coexist. It wasn't possible in the Leibnitz's vision of reality based on the principle of co-possibility. But within the postmodernity we can see excluding elements coexisting. The non-ordered non-co-possible monades («nomades») swarming around could seem to be the chaotic, and in this sense we usually use the word chaos in the evereday talk. But strictly speaking we should make difference.

So we need distinguish two kinds of chaos, the postmodernist «chaos» as an equivalent to the confusion, a kind of post– order and the Greek Chaos as pre-order, as something that exists before the ordered reality has come into being. Only the latter can be considered as Chaos in the proper sense of the word. This second (but actually the original) sense the concept of Chaos should be examined carefully in the metaphysical way.

The epic vision of the rise and fall of Logos in the course of the development of the Western philosophy and the Western history was exposed by Martin Heidegger who argued that in the context of the European or Western culture Logos is not only a main philosophical principle but also the basis of religious attitude forming the core of Christianity. We can also notice that the concept of kalam or intellect is in the centre of Islamic philosophy and theology. The same is valid for Judaism (at least in The Philo the Jew vision and above all in the Medieval Judaism and the Qabballah. Thus in the high modernity where we are living we assist the fall of Logos accompanied by the corresponding the fall of classical Greco-Roman culture and the monotheistic religion as well. These processes of decadence are completely parallel to that Martin Heidegger considers the present condition of the Western culture in whole. He identifies the origin of this state of thing in of some hidden and hardly recognizable er-

ror committed at the early stages of the Greek thought. Something went wrong in the very beginning of the Western history and Martin Heidegger sees this wrong point precisely in the affirmation of the exclusivist position of exclusivist Logos in the thinking as such. The shift was made by Heraklites, Parmenides but above all by Plato from the thinking to the philosophy that was equal to the installing of two level world vision where the existing was perceived as the manifestation of the hidden. Later the hidden was recognized as the Logos, the idea, the paradigm, the example. From that point the referential theory of truth proceeds. The true is the fact of the correspondence of the given immediately to the presumed invisible essence («the nature that likes to hide» according to the Heraklites). The presocratics were in the beginning of the philosophy. The unfettered explosion of the modern technique is its logical result. Heidegger calls it «Gestell» and thinks it is the reason of the catastrophe and annihilations of the mankind that inevitably approaches. According to him the very concept of Logos was wrong so that he proposed to radically revise our attitude to the very essence of philosophy and the process of thinking and to find another way which he called «the Other Beginning».

So Logos appeared first with the birth of the Western philosophy. The earliest Greek philosophy arose already as something that excluded Chaos. Precisely at the same time Logos has began to flourish revealing a kind of mighty will to power and the absolutisation of masculine attitude to the reality. The becoming of the logocentric culture ontologically annihilated the pole opposite to Logos itself – i.e. the feminine Chaos. So the Chaos as something that preceded the Logos abolished by it and its exclusivity was manifested and dismissed by the same move. The masculine Logos ousted the feminin Chaos, the exclusivity and exlusion subdued the inclusivity and the inclusion. So the classical world was born stretching its limits for 2 thousands and 5 hundreds years – up to the Modernity and the rationalistic scientific era. This world has come to its end. But nevertheless we are still living in its out-

skirt. At the same time in the postmodern dissipating world all the structures of order are degrading, dispersing and confused. It is the dawn of Logos, the end of order, the last chord of the masculine exclusivist domination. But still we are inside the logical structure but not outside it.

Stating this we have some basic solutions concerning the future. First one – the return to kingdom the Logos, the Conservative Revolution, the restoration of the male «full scale domination» in all realms of the life – the philosophy, the religion, the everyday life. It could be done spiritually and socially or technically. This way where the technique meets the spiritual order was fundamentally explored and studied by Ernst Junger, the Martin Heidegger's friend. The return to the classicism accompanied by the appeal to the technical progress. The effort to save falling Logos, the restoration of traditional society. The eternally new Order.

The second way is to accept the current tendencies and to follow the direction of the Confusion involving more and more in the dissipation of the structures, in the post– structuralism and trying to get the pleasure of the comfortable glide into the nothing. That is the option chosen by the left or liberal representatives of the Post–Modernity. It is modern nihilism at its best – originally identified by F.Nietzsche and explored thoroughly by M.Heidegger. The concept of nothing being the potentially present in the principle of the identity proper to the Logos itself is here not the limit of the process of the fall of the logic oreder but rather consrtucted rationally realm of the illimitate expansion of the horizintal decay, inculculable multididues of the flowers of putrefaction.

However, we could choose the third way and try to transcend the borders of Logos and step out beyond the crisis of the Post-Modern world, literally Post-Modern, i.e. laying beyond the Modernity, where dissipation of Logos reaches its limit. So there the question of this very limit is crucial. Seeing from the standpoint of Logos in general, including the most decayed one, beyond the domain of order lays nothing. So cross the border of being is ontologically im-

possible. The nothing is not: so speaks after Parmenides all logocentric Western ontology. This impossibility asserts the infinity of the outskirt ob Logos and grant to the decay inside the realm of order eternal continuity. Beyond the border of being lays nothing and the movement to this limit is analytically infinite and unending (here is fully valid aporia of Zeno of Elea). So nobody can cross the frontier into the non-existent not-being that simply is not.

If we insist nevertheless in doing this we should appeal to the Chaos in its original Greek sense, as to something that preceeds being and order, something preonthological.

We stand in front of a really important crucial problem. Great number of people today isn't satisfied with what is going on around us, with absolute crisis of values, religions, philosophy, political and social order, with the Post-Modern conditions, with the confusion and perversion, with the age of utmost decay.

But considering the essential sense of the becoming of our civilization to the present state we cannot look to the precedent phases of the logocentric order and its implicite structures because it was precisely the Logos itself that has brought the thing to the state where they are now, bearing in itself the germs of present decay. Heidegger identified with the extreme credibility the roots of the technique in the presocratic solution of the problem of being by the means of the Logos. In fact Logos can not save us from the conditions installed by itself. The Logos is of no use here anymore.

So only the preontological Chaos can give as a hint how to go beyond the trap of the Post-Modernity. It was put aside on the eve of the creation of the logical structure of being as a corner stone. Now it is its turn to come to the play. Otherwise we will be doomed to accept the postlogical dissipated Post-Modernity that pretends to be eternal in some way because it annihilates time. The Modernity has killed eternity and Post-Modernity is killing time. The architecture of the Post-Modern world is completely fragmented, perverse and confused. It is a kind of the labyirynth without exit, folded and twisted as the Moebius trip. The Logos that was the guarantee of

stictness of the order serves here to grant the curvature and crookedness, being used to preserve the impassability of the ontologically border with nothing from the eventual trespassers.

So the only way to save us, to save humanity and culture from this snare is to make a step beyond the logocentric culture, addressing to the Chaos.

We could not restore the Logos and the order addressing to them because they bear in themselves the reason of their eternal destruction. In other words, to save exclusive Logos we should make an appeal to the alternative inclusive instance that is Chaos.

But how could we use the concept of Chaos and base on it our philosophy if philosophy has always been for us something logical by definition?

I order to resolve this difficulty we should approach the Chaos not from the position of Logos but from that of Chaos itself. It can be compared to the feminine vision, the feminine understanding of the figure other that is not excluded but, on the contrary, included in the sameness.

The Logos regards itself as what is and as what is equal to itself. It can accept the differences inside itself because it excludes the other that itself outside itself. So the will to power is working.



The law of sovereignty. Beyond Logos, Logos asserts, lays nothing, not something. So the Logos excluding all other than itself excludes Chaos. The Chaos use different strategies – it includes in itself all that it is but at the same all what it is not. So the all inclusive Chaos includes also what is not inclusive as it and more than that what excludes Chaos. So the Chaos doesn't perceives the Logos as the other as itself or as something non-existent. The Logos as the first principle of exclusion is included in Chaos, presents in it, enveloped by it and has a granted place inside of it. So the mother bearing the baby bears in herself what is a part of it and what is not a part of her at the same time. The man conceives the woman as external being and seeks to penetrate her. The woman considers the man as something internal and seeks to give him a birth.

The Chaos is eternal nascency of other, that is of Logos.

To sum up, the chaotic philosophy is possible because chaos itself includes Logos as some inner possibility. It can freely identify it, cherish it and recognise its exclusivity included in its everlasting life. So we come to the figure of the very special chaotic Logos, that is completely and absolutely fresh Logos being eternally revived by the waters of Chaos. This chaotic Logos is at the same time exclusive (and it is why is properly Logos) and inclusive (being chaotic). It deals with the sameness and otherness differently.

The Chaos can think. It thinks. We should ask him how it does it? We have asked the Logos. Now it is the turn of the Chaos. We should learn to think with the Chaos and within the Chaos.

I could suggest, as an example, the philosophy of Japanese thinker Kitaro Nishida, who has constructed «the logic of basho» or the «logic of places» instead of Aristotle's logic.

We should explore other cultures rather than the Western one to try to find the different examples of the inclusive philosophy, the inclusive religions and so on. The chaotic Logos is not only the abstract construction. If we seek well we find the real forms of such intellectual tradition. In archaic societies as well as in the Eastern theology and mystical currents.

To make appeal to the Chaos is the only way to save Logos. Logos needs a saviour for itself, it couldn't save itself, it needs something opposite to itself to be restored in the critical situation of Post– Modernity. We could not transcend the Post– Modernity The latter can't be overcame without appeal to something that has been prior to the reason of its decay. So we should resort to other philosophies than the Western one.

In conclusion, I would like to say that it's not correct to conceive the Chaos as something belonging to the past. The Chaos is eternal, but eternally coexisting with time. So the chaos is always absolutely new, fresh and spontaneous. It could be regarded as a source of any kind of invention and freshness because its eternity has in itself always something more than was, is or will be in time. The Logos itself cannot exist without Chaos like fish cannot live without water. When we put a fish out of water, it dies. When the fish begins to insist excessively that it is something other than water around it (even it is true), it come to the shore and dies there. It is a kind of a mad fish. When we put it back in the water it jumps again. So let it die this one if it wants. There are other fishes deep in water. Let us follow them.

The astronomical era that is coming to the end is the era of the Fish constellation. The Fish on the shore. The dying one. So we need water now very badly.

Only the completely new attitude to the thought, new ontology and new gnoseology can save Logos left water, on the shore, in the desert that grows and grows (as Nietzsche foresaw).

Only the Chaos and the alternative philosophy based on inclusivity could save the modern humanity and the world from the consequences of the degradation and decay of the exclusivist principle called Logos. The Logos has expired and we all can be buried under its ruins unless we make the appeal to Chaos and its metaphysical principles and use them as basis for something new. This is maybe «the Other Beginning» Heidegger spoke about.

Александр Дугин

МЫСЛЯЩИЙ ХАОС И «ДРУГОЕ НАЧАЛО» ФИЛОСОФИИ

Хаос не попал в контекст греческой философии. Греческая философия строилась исключительно как философия Логоса, и для нас такое положение дел настолько привычно, что мы – наверное, справедливо с исторической точки зрения – отождествляем философию и Логос. Мы не знаем другой философии, и в принципе, если верить, во-первых, Фридриху Ницше и Мартину Хайдеггеру, а затем уже и современной постмодернистской философии, придется признать, что эта философия, открытая греками, выстроенная вокруг Логоса, сегодня полностью исчерпала свое содержание. Она воплотилась в технэ, в субъект-объектную топику, которая оказалась состоятельной лишь два-три столетия – до финального, закатного аккорда западноевропейской философии. И сегодня, по сути дела, мы стоим на линии или в точке конца этой философии Логоса.

Мы можем сегодня охватить взглядом весь процесс развертывания логоцентрической философии, начавшейся с Гераклитом и досократиками, достигшей своего апогея в платонизме и Сократе, развивавшейся довольно бурно в греко-латинской патристике, затем в схоластике, позднее в неоплатоническом Возрождении, и в Новое время обратившейся вместе с Декартом через свою субъект-объектную топику к последнему, саморефлексирующему этапу, который, в свою очередь, закончился с Ницше. По Хайдеггеру, именно Ницше положил конец западноевропейской философии. Так перед нами законченный рассказ о логоцентрической культуре, с завязкой, апогеем и развязкой. Логос от рожденья до смерти. Но тогда кем же был сам Хайдеггер?

С одной стороны, Хайдеггер окончательно закрывает этот процесс западной философии, ставит на нем последнюю печать, а с другой (возможно) – закладывает основания чего-то нового. Окончание философии, безусловно, вопрос о «другом Начале» (der andere Anfang) открыт.

Совершенно очевидно, что западноевропейская философия, будучи логоцентричной, исчерпала свой потенциал. Однако тут стоит задаться вопросом: а какую роль играл в этой логоцентричной философии *хаос*? Он был с самого начала отброшен, вынесен за скобки, перечеркнут, потому что Логос основан на исключении хаоса, на утверждении строгой альтернативы ему. В чем принципиальное различие логоса и хаоса? Логос – это эксклюзивность, Логос – это разделение, Логос есть четкое представление об этом и другом, и не случайно Логос получил свою формализацию в логике Аристотеля, в ее основных законах: законе тождества, законе отрицания и законе исключенного третьего. Необходимо подчеркнуть, что современные модернистские и постмодернистские исследования совершенно справедливо показывают: логоцентрическое понимание мира является маскулиноидным, то есть исключительно мужским, эксклюзивистским (1). Именно так, разрывным образом, мыслят мир и порядок мужчины. Логос – это мужское иерархизированное начало, оно выпросталось в западноевропейской философии, достигло высшей точки, и… рухнуло, низверглось, рассеялось. Сегодня «великий мужчина», «космический мужчина» распался на фрагменты. Он рухнул, и вместе с ним обрушилась его философия, поскольку Логос и мужское начало это, по сути дела, одно и то же. Отсюда правомочность постмодернистского критического термина «фалло-логоцентризм». Вся западноевропейская философия была выстроена по мужскому принципу от начала до конца. Этот конец – здесь. Мы проживаем его. Значит, Логос исчерпан. Так что остается либо податливо скользить в ночь, либо искать новые пути.

Если мы окинем взглядом этот процесс возникновения, становления и краха западноевропейской философии, появления Логоса в чистом виде, то соответственно, по мере демаскулинизации (по Платону, только философ является полноценным мужчиной, *мужчина есть тот, кто философствует*, так что сегодня можно говорить о стремительном вырождении и спиритуальной кастрации мужчин, не способных более заниматься философией) и по мере падения Логоса перед нами развертывается картина смешения: диссипативные фрагменты мужского логического мышления турбулентно смешиваются между собой, образую постмаскулинистскую амальгаму. Именно на это смешение, на феномен турбулентности частей, не являющихся более частями чего-то целого, и указывают те, кто используют понятие «хаоса» в современной науке.

Здесь сразу надо сказать, что хаос, с которым оперирует современная наука, современная физика и теория хаоса, на самом деле, представляет собой структуры порядка, но более сложного. Это есть не что иное, как комплексные системы, отнюдь не представляющие собой альтернативы порядку как таковому, но являющиеся лишь экстравагантной, барочной (и здесь стоят идеи постмодерниста Ж.Делеза, изложенные им в эссе «Складка. Лейбниц и барокко»(2)) версией усложненного, искаженного и, в значительной степени, первертного *порядка*. То, что называют сегодня «хаосом» представители науки и, отчасти, культуры, это состояние пост-логического мира, которой находится, однако, всё ещё по эту сторону Логоса, внутри его орбиты, хотя и на самой дальней периферии, на его последней окраине. Очень точное наименование дано такому положению дел Рене Геноном, назвавшим это состояние среды «la confusion» (франц. «смешение», «путаница», «переплетения всего со всем»).

Понимание «хаоса», которое доминирует в современной науке, соответствует отнюдь не греческому хаосу, как чему-то изначальному, органическому, спонтанному, но продукту

распада логоцентричной философии и основанной на ней логоцентричной культуры. То, с чем мы сегодня имеем дело как якобы с «хаосом», это продукт распада Логоса, диссипация Логоса, его рассеяние по отдельным фрагментам. Именно поэтому ученые, изучающие «хаос», и находят в нем остаточные или экстравагантные, эксцентричные структуры Логоса. Они поддаются изучению и подсчету, только в более сложных процедурах с помощью особого аппарата, приспособленного для подсчета и описания бифуркационных процессов, неинтегрируемых уравнений (И.Пригожин), фракталов (Б.Мандельброт). Теория «хаоса» исследует процессы, чрезвычайно зависимые от изначальных условий. «Хаос» сегодня в науке принято определять так – это динамическая система, имеющая следующие свойства: чувствительность к начальным условиям, свойство топологического смешивания, плотность периодических орбит. Математики уточняют: «хаотическая система должна иметь нелинейные характеристики, быть глобально устойчивой, но иметь хотя бы одну неустойчивую точку равновесия колебательного типа, при этом размерность системы должна быть не менее 1,5 (т.е. порядок дифференциального уравнения не менее 3– го)» (3).

На самом деле, под таким «хаосом» имеется в виду отнюдь не греческий хаос, но продукт рассеяния, распада Логоса. Это происходит потому, что мы все еще не выходим за пределы Логоса: тот хаос, с которым имеет дело современная наука, он вложен в Логос, он плещется в его внутренних просторах, хотя и на самой далекой орбите – на максимальном удалении от вертикальной упорядочивающей логоцентрической оси, на дальней окраине платонического умозрительного космоса, в мире Титанов (4). Поэтому, строго говоря, следует называть эту реальность «очень далекой копией», почти утрачивающей связь с оригиналом, а отнюдь не «хаосом». Здесь точнее всего подходит термин «смешение» («la confusion», по Генону) или постмодернистское понятие «симулякр», трактуемое Ж.Бодрийяром

как «копия без оригинала». Это внутрилогическая зона, хотя и максимально удаленная от центра, не имеет ничего общего с изначальным образом греческого хаоса, который, по мифам, предшествует логосу, порядку, то есть космосу. Истинный хаос предкосмичен, предонтологичен. «Смешение» или «хаос» современной науки посткосмичен, и хотя бытия в нем почти не остается, оно все-таки есть, значит, он в какой-то мере онтологичен. Здесь вполне уместна апория Зенона о быстроногом Ахилле и черепахе. Как бы «смешение» не стремилось избыть онтологию, оно аналитически этого сделать не в состоянии, предел x, при x стремящемся к 0, как показывает Рене Генон (5), никогда не будет равен 0, а будет лишь постоянно к нулю приближаться, всегда оставаясь на все более сокращающемся, но всё же, бесконечно большом (хотя и бесконечно малом!) от него расстоянии.

Современная наука, исследуя «хаос» (философски Жиль Делёз описывает это как способ сосуществования несовозможных монад (6);сам Делез называет такие «монады» «номадами»), исследует внутрилогический, послелогический, диссипативный порядок, а вовсе не альтернативу порядку, на что надеялись нигилистически настроенные постмодернисты.

Здесь важно обратить внимание на понятие «ничто». Логос вбирает в себя всё, и всему приписывает свойство самотождества в тождестве с самим собой, то есть с Логосом. Логос есть всё, он всё в себя вбирает, кроме того, что им не является; но то, что им не является, есть ничто, Логос исключает всё то, что не включает, а так как он включает всё, то вне его остается только ничто. Но с этим ничто он обращается жестко – по словам Парменида, небытия нет. Ничто окружает порядок, служит ему границей. Но так как мы смотрим на ничто глазами Логоса, то этой границы достичь нельзя. Сколько бы мы ни стремились к ничто, какой бы нигилизм ни культивировали, мы остаемся в пределах нечто, а не ничто, внутри порядка, под гегемонией Логоса. И хотя эта гегемония на дальней периферии слабнет,

но никогда не исчезает вовсе. Поэтому на пути освобождения от власти и доминации модернисты, а за ними и постмодернисты обнаруживают фигуру «деспота» вслед за Богом и традиционным обществом, в обществе как таковом, затем в рассудке, затем в самом человеке, затем в структурах, языке, контексте (постструктурализм) и т.д. То обстоятельство, что небытия нет, делает бытие непреодолимым для тех, кому его бремя в тягость. И все эвокации «хаоса» или взывания к «номадическим» несовозможным монадам, не способны дать желаемого результата – окончательно и бесповоротно выкорчевать «волю к власти», что является главной целью освободительной программы Просвещения, не удается и не удастся никогда по определению.

Те, кто понимает ситуацию глубинного кризиса Модерна глубоко (в частности, Мартин Хайдеггер), обращаются к корням Запада, к греческой матрице, откуда произошла философия. Хайдеггер тщательно исследует рождение Логоса и прослеживает его судьбу – вплоть до царства техники, Machenschaft. Чтобы описать это, он вводит понятие «Gestell», в котором суммируется сама референциальная теория истины – от Платона (и даже от Гераклита) до механической торгово-материалистической цивилизации современного предельного планетарного (но все еще западоцентричного) декаданса. Окинув взглядом историю философии (которая и есть история как таковая) от начала до конца, Хайдеггер обнаруживает, что она кончилась столь неправильно именно потому, что неправильно началась. И как альтернативу он набрасывает проект «другого Начала» (7).

Описав первое Начало философии, которое привело к Логосу и, в конечном итоге, к тому диссипативному пост-логическому (и постмаскулинному) режиму онтологии, в котором мы присутствуем, Хайдеггер опознает его как следствие фундаментальной ошибки, совершенной на первых, даже предварительных этапах становления западноевропейской философии. Согласно его взгляду, история западноевропейской философии, культуры и религии есть результат небольшой изначальной *погреш-*

ности в метафизическом созерцании. Две с половиной тысячи лет человеческой истории, по Хайдеггеру, были тщетными, поскольку в самом начале, где-то в зоне первичных формулировок статуса Логоса, невзначай была допущена определенная ошибка, которую, как полагает Хайдеггер, необходимо осознать, – первое, и преодолеть – второе. Так складывается его концепция двух Начал в философии: первое Начало философии, которое началось, сложилось, состоялось, расцвело, а потом деградировало, сейчас сошло на нет (вспомним хотя бы современный нигилизм, вскрытый Ф.Ницше и досконально разобранный Хайдеггером), и *другое Начало*, которое могло бы быть найдено ещё в истоках философии (но этого не случилось и результат налицо – Логос и его поражение), но, в любом случае, должно быть обозначено и начато сейчас, когда всё ясно. Но это начало начнется только в том случае, если всё по-настоящему станет ясным. Хайддегеру стало. С остальными – «задержка», видимо «всё ещё нет», noch nicht (8), вечное «всё ещё нет». Другое начало – der andere Anfang.

Если мы внимательно рассмотрим, что имеет в виду Хайдеггер под «другим Началом», альтернативным возможным Началом, еще не состоявшимся и не произошедшим, и если мы проследим линию предпринятой им грандиозной деконструкции Логоса, мы сможем охватить взглядом всю западноевропейскую философию, культуру, историю, в том числе и религиозную, потому что религия есть не что иное как развитие логических конструкций (поэтому Хайдеггер говорит о «теологике» – христианская религия, как и мусульманский калам, и теологический иудаизм основаны на Логосе, у нас в принципе нет иных монотеистических религий, кроме религий Логоса). Логоцентризм религий понять чрезвычайно важно: это показывает, что бесполезно обращаться к религии в поисках альтернативы или защиты от краха Логоса: кризис современных религий – это кризис Логоса; когда Логос терпит крах, падает вся его вертикальная топика, все его вариации, в том числе и

теологические. Это взаимосвязано – монотеизм теряет фасцинативность, так как слабнет притяжение Логоса, и наоборот. Религии без Логоса перестанут быть сами собой. Но даже и в этом случае, Логос будет в них присутствовать – как фантомная боль, как «смешение», как суета десемантизированных фрагментов (что мы и видим сегодня вокруг нас в сомнительном феномене так называемого «религиозного возрождения», который недвусмысленно отдает симулякром и пародией).

Поэтому Хайдеггер предложил выхода искать совсем иначе: с одной стороны, в истоках греческой философии, в самом Начале, даже в преддверии этого Начала, а с другой – за пределами нашего мира – тем самым соединяя проблематику момента зарождения философии, ее пребывания в эмбриональном, внутриутробном состоянии, с проблематикой момента последней агонии и смерти. До Гераклита философия находилась в утробе, Логос «плавал» в материнских водах, в матрице; сегодня Логос лежит в могиле. Могила и чрево, с одной стороны, имеют значение антитезы: в первой – смерть, в последней – рождение; но, в то же время мы знаем, что в коллективном бессознательном они являются синонимами, взаимными синтемами. Образно можно сказать, что в обоих случаях это ночь, тьма, существование без дистинкции, стирание границ, ноктюрн (9). Тем более что многие инициатические ритуалы связаны с погружением в могилу как с началом воскресения, то есть *другого*, второго рождения. Таков же и обряд православного крещения: вода в православном крещении символизирует землю, могилу, смерть. Полное трехразовое погружение крещаемого в купель – символ трехдневного пребывания Христа в могиле. Это погружение в землю, в могилу, «спогребение Христу», является залогом нового рождения.

Итак, если Логос в первом Начале греческой философии родился через отвержение Хаоса как эксклюзивно поставленный в центре Всего принцип разделения, иерархии, исключения, порядка, то есть, по сути дела, мужское начало было возведено

в абсолют, и если все это началось, как мы знаем, и кончилось тем, что мы имеем в современном мире, то, соответственно, вслед за Хайдеггером, надлежит проследить, что же было упущено, в чем состояла ошибка в том первом толчке, который дал старт развертыванию логоцентричной цивилизации. Хайдеггер развивает свое видение в суммирующей фундаментальной и чрезвычайно сложной работе «Beitrage zur Philosophie» (10), с которой я всем рекомендую ознакомиться (работа не переведена и, я бы сказал, это прекрасно, она не может быть переведена, есть вещи, которые не просто сложно переводить, их преступно переводить, надо учить язык, чтобы и понять). Там речь идет непосредственно о «другом Начале». И напротив, краткий и относительно «легкий» конспект этих идей мы находим в «Geschichte des Seyns» (11).

Хайдеггер предлагает мыслить *радикально иначе*, чем принято в существующей философской или философско-религиозной мысли. Но как можно философствовать иначе, как может быть «другое Начало» философии? Если мы внимательно присмотримся к моменту рождения греческой философии, мы увидим одну принципиальную вещь: *философия рождается вместе с эксклюзией*, причем, в первую очередь, эксклюзии подвергается Хаос. Хаос не является философским концептом и никогда таковым не являлся, но вступает в философию исключительно через своего посредника, через своего субститута в лице хоры (χώρα), платоновского «пространства» в «Тимее», или в лице позднейшей «материи» (ὕλη) Аристотеля. Однако взгляд на хору в "Тимее" и взгляд на материю Аристотеля – это взгляд уже Логоса (12), а все сказанное Логосом о том, что он уже исключил в ходе своего воцарения, подобно «политической пропаганде» или «выпуску новостей». То, что Логос скажет нам о материи, будет исключительно конструктивистской Wille zur Macht, «волей к власти», развертыванием пристрастной и наступательной стратегии мужской доминации, установлением иерархической гегемонии, проекцией

wishfull thinking и self– fulfilling prophecy. С самого начала философии «хвост вилял собакой». Философия пытается навязать нам то, что выгодно ей самой. Здесь кроется исток мужской хитрости, стремления мужчины к абсолютизации себя, а соответственно – к эксклюзии женского начала, «*другого*» начала. А за этим мы можем, вглядевшись, распознать полное, тотальное *непонимание женщины.* Отсюда приписывание женщине тех свойств, которыми она в действительности не обладает. Так мужское форматирует под себя то, оказывается исключенным им самим из интеллективного процесса. Логос отказывает хоре в качестве интеллигибельности. Но он не понимает ее только потому, что не хочет ее понимать, что вместо нее он предпочитает иметь дело с представлением. Мужчина считает, что единственный способ познать женщину, это спрятать ее во внутренних покоях, лишить публичного, социального измерения. А затем и вовсе изгнать, вытравливая ее следы мукой мужской одинокой аскезы. Поэтому мнение Логоса о хаосе – это заведомая ложь, насилие, подчинение, гегемония, исключение хаоса как другого. Поскольку Логос – всё, то хаос становится *ничто* (13).

Если мы хотим понять саму возможность «другого Начала» философии, мы должны прийти, с одной стороны, к моменту рождения Логоса и зафиксировать этот переход через границу, разглядеть детали и семантику этого rite du passage. Как получилось, что Логос выпростался, отъединился и кто ему позволил выдавать свои эксклюзивные декреты относительно хаоса? И, теперь уже самое интересное, если мы чувствуем неудовлетворительность диссипативных логических и пост-логических структур, то мы должны осознать, что нужно обратиться снова к Логосу, поскольку сам Логос и создал своей эксклюзивностью все предпосылки этой диссипации. Мы не можем просто взять и вернуться к платонизму – обратного пути нет. Логос двигается только в одном направлении: он дробит и дробит (и дробит, и дробит … и так в периоде (14)). Эту логику Жильбер

Дюран (15) называет режимом «диурна»: пока не измельчит все в крошку, не остановится. Данный шизоморфоз (16) приводит напрямую к концепту «шизомасс» Ж.Делеза и Ф.Гваттари (17). Это прекрасно проиллюстрировано в фильмах Такеши Миике, например, в «Киллере Ичи» или «Изо». В «Изо» безумный самурай, начавший битву с миром, не останавливается, пока не разрезает на куски вообще всех, попавшихся ему под руку. Изо есть Логос.

Логос нам не поможет. Если нам не нравится, как организован современный пост-логический мир, хотим мы того или нет, мы вынуждены обращаться к хаосу. У нас нет другой альтернативы: мы должны отступить фундаментально назад, к первому Началу греческой культуры, чтобы сделать хотя бы малейший шаг вперед – по-настоящему вперед, а не по бесконечной дуге вечно кончающегося, но никогда не способного закончиться мира («все еще нет»). Если мы не совершим этого, попадем в вечный тупик бесконечного возвращения диссипативных структур-конфузий. Выбор: либо современный пост-логический хаос конфузий, либо выход за его пределы; но выход за его пределы может быть найден только в хаосе (предшествующем Логосу и находящемуся радикально за его чертой, за линией его периферийной агонии).

Хаос может и должен быть рассмотрен как *инклюзивный порядок*, как порядок, основанный на противоположном Логосу принципе, то есть принципе включения, включенности. Поэтому очень важно понять, что значит *включенность*? Постигнув это, мы узнаем, возможно ли вообще строить философию хаоса, то есть философию «другого Начала».

Если мы рассматриваем хаос так, как его рассматривают логоцентрические модели, то нам это ничего не даст. В хаосе ничего нет логического (эксклюзивного, маскулинного, нет Wille zur Macht), а значит, для Логоса и Онто-Логоса он становится ουκ ον (греч. чистое небытие), французское «rien», испанское nada. Именно – οὐκ ὂν, не μὴ ὂν, как греки называли небытие,

способное производить из себя нечто, «чреватое небытие»). Так как Логос не увидит ничего, кроме самого себя, то по принципу аристотелевской логики мы не можем ему *ничего* противопоставить: либо А равно А, и тогда мы находимся внутри логических границ, либо А не равно А, и тогда мы находимся вне этих границ, в ничто. По Аристотелю, последнее означает, что А просто не существует; А, которое было бы не равно А, не существует, в отличие, например, от философии японца Китаро Нишиды, разработавшего, вопреки Аристотелю, особую логику мест, «басё», основанную на дзэн-буддистских моделях мышления.

Но вне Логоса и его гипнотической суггестии хаос вполне может быть концептуализирован, как принцип абсолютной инклюзии или инклюзивной философии. Почему это возможно? – потому что, если мы отвлечемся от политической пропаганды Логоса, в условиях которой мы живем две с половиной тысячи лет, мы сможем увидеть хаос таким, как он *сам себя* презентирует, а не таким, как его презентирует Логос. Хаос открывает себя как то, что инклюзивно, несет в себе *все* возможности, в том числе возможность эксклюзии – вплоть до эксклюзии самого себя. Действительно, в хаосе есть Логос и есть именно таким, как он *сам себя* мыслит, так же, как есть зародыш в чреве женщины: он есть и он родится, непременно родится, оторвется, повзрослеет и уйдет; однако, останется за кадром нечто более важное – та, что дает ему жить, та, что его производит, взращивает, кормит.

Логос можно представить как *рыбу*, плавающую в водах хаоса. Без этой воды, будучи выброшенной на поверхность, рыба дохнет, и так, фактически, «сдохли» структуры Логоса. Мы имеем дело только с диссипативными его остатками – это кости рыбы, выбросившейся на берег. И неслучайно многие говорят о символизме Водолея как о новой воде, без которой старая рыба не смогла жить.

Философия хаоса возможна потому, что хаос, будучи всевключающим, всеобъемлющим, предшествующим любой эксклюзии, саму эту эксклюзию содержит внутри себя, но только относится к ней и к самому себе *иначе*, нежели сама эксклюзия, то есть Логос, относится к хаосу и к самому себе. Мы знаем только один взгляд на хаос – философский взгляд с позиции Логоса, а если мы хотим взглянуть на Логос с точки зрения хаоса, нам говорят, что это невозможно, так как мы привыкли смотреть *только* с точки зрения Логоса. Считается, что только Логос зряч, а хаос слеп. Нет, это не правда, у хаоса тысяча очей, он «паноптичен». Хаос видит себя как то, что содержит в себе Логос, значит, Логос находится внутри хаоса и может быть в нем всегда. Но, содержа в себе Логос, хаос содержит его совершенно иначе, чем сам Логос содержит себя, отрицая то, что он содержится в чем бы то ни было, кроме себя, и соответственно, выставляя хаос за пределы, приравнивая к ничто, отрицая его. Так, рыба, осознающая себя, как нечто отличное от окружающей ее воды, может сделать вывод, что вода ей больше не нужна – и выброситься на берег. Сколько ни бросай эту глупую рыбу обратно, она будет повторять свой бросок снова и снова. Эту безумную рыбу звали Аристотель.

Но вода есть начало всего. В ней содержится корень иных стихий и иных существ. Она несет в себе то, что она есть, и то, чем она не является. Она включает в себя то, что признает это, но и то, что этого не признает.

Из этого можно сделать следующий вывод: во-первых, философия Хаоса возможна, во-вторых, спасение Логоса через Логос невозможно, спасение Логоса возможно только через корректное обращение к хаосу.

Хаос не просто не является «старым», он всегда «нов», потому что вечность всегда новая, та вечность (l’éternité), которую заново обрел (a retrouvé) Рембо – c’est la mer allé e avec le soleil. Обратите внимание – *la mer*. Хаос – это самое новое, самое свежее, самое модное, самое последнее из коллекции нынешнего

сезона (Il faut être absolument moderne. Point de cantiques : tenir le pas gagné). Именно потому, что это абсолютно вечное: время устаревает очень быстро, вчерашнее выглядит архаичным (нет ничего древнее «новостей» газеты месячной давности), лишь вечность всегда абсолютно новая. Поэтому вскрытие хаоса не значит углубления в историю, в структуры, которые нам представляются преодоленными историческим временем; нет, это столкновение с вечно юным. Хаос не был когда-то прежде, до. Хаос есть здесь и сейчас. Хаос – это не то, что было, как пропагандирует Логос. Хаос – это то, что есть, и хаос – это *то, что будет*.

В заключение вернемся снова к Хайдеггеру. Прорваться к истине бытия (Wahrheit des Seyns) можно только в двух моментах истории: в Начале, когда философия только зарождается, и в Конце, когда происходит исчезновение, ликвидация философии. Конечно, отдельные личности могли осуществлять этот прорыв и на других этапах, но они могли это делать, а могли и удовлетвориться чем-то еще: они жили в магии Логоса, греясь в лучах солярного семени.

Сегодня же это единственное, что нам остается, все остальное исчерпано, а удовлетвориться растворением в вечно кончающемся и никак не могущем закончиться мире, во «всё ещё нет», это удел ничтожеств. И, кроме того, сегодня сделать это более легко, чем когда бы то ни было. Мы живем с вами в удивительное время, когда перед нами открывается совершенно неожиданная ранее возможность познакомиться с хаосом напрямую. Опыт не для слабых духом. Ведь наша задача – построение философии хаоса.

Примечания

(1) См. проблематику «диурна» в топике режимов воображения Ж. Дюрана. *Дугин А.Г.* Социология воображения. М.:Академический проект, 2010.

(2) *Делёз Ж*. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Издательство Логос , 1997.

(3) *Gutzwiller Martin.* Chaos in Classical and Quantum Mechanics. New York: Springer– Verlag, 1990.
(4) См. *Proclus.* Commentaire sur le Timee. Par A.J.Festugiere. t. I. P.:Vrin, 1966.
(5) *Guenon René.* Les principes du calcul infinitésimal. Paris, Gallimard, 1946.
(6) *Делёз Ж*. Складка. Лейбниц и барокко. Указ. соч.
(7) *Дугин А.* Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический проект, 2010.
(8) *Heidegger M.* Sein und Zeit. Erstes Kapitel §§ 46–53. Tübingen: Niemeyer, 1952.
(9) *Дугин А. Г.* Социология воображения. Указ. соч.
(10) *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
(11) *Heidegger M.* Geschichte des Seyns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998
(12) *Дугин А.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.
(13) Там же.
(14) О «диайрезисе» и режиме «диурна», являющихся отличительными признаками работы Логоса, см. *Дугин А*. Социология воображения. Указ. соч.
(15) *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris: P.U.F., 1960.
(16) Ibidem.
(17) *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти– Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У– Фактория, 2007.

Sergey Zhigalkin

«THE LAST DOCTRINE» BY MAMLEEV

I would like to discuss in my report the philosophical works of Yury Mamleev, mainly his articles and essays compiled in the book «The Destiny Of Being». Evidently, it is impossible to engage in a comprehensive analysis of Mamleev's philosophy in a short report. Therefore, we shall only try to delineate the main frameworks and approaches of his philosophy, and discuss how to approach it in general.

Those who have never got in touch with the metaphysical orbits of Yury Mamleev or read his books should certainly not start with «The Destiny of Being». It would be better to start with his earlier short stories and novels, which immerse the reader in the appropriate atmosphere and the right context.

It is well-known that there are different ways to read books, particularly philosophical books. If we follow the author only intellectually and stick to our own point of view, we shall not grasp the meaning of what is said. It is not the text that matters, but the inspiration behind it. For instance, if a story or a poem conveys a certain state or feeling, you cannot understand it without following that feeling. If the text is not mere verbiage and rational fabrication, then there must be inspiration behind it: this ranges from purely human experience to the deepest metaphysical insight. For example, when reading a novel, one always follows the sentiments: otherwise, the process of reading loses all meaning. This is not done, however, when reading philosophical or any profound texts. The reader most

often does not see and understand the inspiration behind the texts, and therefore is not able to follow it.

There is a certain rather complicated inspiration behind «The Destiny of Being», – it is metaphysical, paradoxical, and relates to the meaning and essence of Being. This inspiration is exposed well in Mamleev's fiction, while his philosophical works are intended to explain and follow it, and to gaze at its unapproachable horizon. In other words, Mamleev's philosophical works are certainly based on his inspiration as a given, i.e. they *explicate* rather than *expose* it. I must say that I am not certain that this explanation allows one to understand the inspiration, without which it makes no sense to read «The Destiny of Being». Therefore, those who have never dealt with Mamleev's metaphysical insights would do better to start with his fiction.

Now a few words about the genuineness of Mamleev's inspiration, i.e. the extent to which it comports with traditional ways, given that he has obtained it outside of tradition. Here is a general question: is true inspiration (or, rather, *initiation*) possible outside of tradition? The answer is evident, because for some mysterious reason, the world exists, and even more mystifyingly, we exist too. Focusing on this fact alone provides sufficient grounds for genuine inspiration. This, of course, is not enough: it is not the end, but the beginning of the path.

It is notable that almost all the religions allow for the possibility of true inspiration outside of tradition. In Christianity, for example, not only the faithful can experience a revelation, but pagans and others as well. Saul of Tarsus experienced a revelation on the road to Damascus, as did many others. Imam Ibn Tufail (Abu Jaafar Ebn Tophail) was a XII-century Moslem philosopher and theologian; he was also a vizier in the court of the Almohad rulers of Al-Andalus and the physician of Caliph Abu Yaqub Yusuf al-Mansur. In his philosophical novel «Hayy ibn Yaqdhan« (also known as «Philosophus Autodidactus»), which was based on Avicenna's treatise of the same name, Ibn Tufail describes the spiritual path of a man named Hayy.

As a baby, Hayy ended up on a desert island, where throughout his youth and maturity he had not met a living soul. Endlessly, he sought for the meaning and essence of life, inspired by the death of the gazelle who nursed him. Eventually, Hayy achieved a high Sufi station (*maqâmât*), and arrived at the One God. When he finally met other people, he was the wisest among them. At first, Hayy decided to teach the people wisdom, but when he failed, he understood that most were like dumb animals and that what is best for them has already been decreed by the messengers of God. What had been decreed could neither be changed nor supplemented. Thus, Hayy advised the people to observe religious prescriptions: he realized, that by doing so, they would at least «ensure their future well– being and commune with those who stand on the side of the right». «And what of those who are in front?» – asks Hayy. And he responds: «Those in front are close to God». After that, Hayy left the people and retreated to his island. One's own effort, free thought, aimed at the essence of things, is sometimes deemed necessary: for instance, in Hinduism, one is advised to follow religious tenets all while being told that «the eternal cannot be achieved by following rituals, visiting sanctuaries, or accumulated riches. It can be achieved only through direct awareness and turning to the Truth. This is why everyone – gods, demons, demigods and humans – should constantly aspire to true wisdom.»

When a modern man, even one with remarkably profound understanding, but not belonging to any tradition, contemplates traditional mythologemes, especially ancient ones, he is actually dealing with his own conceptions of these mythologemes. It is quite clear: each tradition entails a series of consecutive initiations. Each new realization is accompanied by the inevitable transformation of the adherent. It is difficult to speak of the true meaning of metaphors and the symbols of mythologemes from aside, i.e. without having followed that path. Even ostensibly clear doctrines, contemplations, and explanations from the scriptures reveal themselves in an absolutely different light to the initiated. It is especially difficult, if not impossible, to talk about the metaphysical heights of different traditions,

or about «the goals of the path», so– to– speak. Brahman, Nirvana, God, Chaos – the meaning of these words escapes any interpretation outside their respective traditions.

Almost the same thing happens today with those who preach one religion or another: when they discuss other traditions, their conclusions are too biased to be taken seriously.

Do all the traditions lead to the same point, like spokes in a wheel, or, conversely, does each lead to its own horizon of the endless Oceanos?

Modern traditionalists disagree even on this point.

Some of them claim that all traditions ultimately emanate from the same doctrine and that the issue is solely how it manifests itself, depending on the circumstances.

Others insist on essential differences among traditions. For instance, the followers of monotheistic traditions often emphasize that their traditions are oriented toward the transcendental, whereas the so called heathen traditions aim toward the immanent, and belong to pantheism. The followers of heathen, or rather, ancient mythical traditions reproach monotheism for affixing metaphysical status to the linear historical time, which is essentially illusory. To them, this signifies retreat from the truly primordial and timeless and leads to all kinds of odd notions, like «the absolute end of times and all temporal worlds».

A third group supposes that within each tradition there is an esoteric sphere which only a few can access. This sphere is universal to all traditions and comprises their very essence.

Finally, a fourth group points to tradition as a radical and inaccessible alternative to everything. This group restricts itself to revealing the profane essence underpinning all the modern concepts and mythologemes.

The variety of opinions confirms that the horizons of any tradition are revealed only to those who are within it.

In that case, does it make sense to contemplate different traditions?

It certainly does, if the purpose of the contemplations is correctly understood.

When such contemplations claim to discover the central doctrine of a tradition, evaluate it, and render a final verdict, they only lead to stupidity and profanation.

However, keeping in mind that the issue is not the traditions themselves and how they are revealed from within, but rather, the issue is certain conceptions, which have been formed from without, these contemplations acquire greater freedom and meaning. Contemplating the conceptions, symbols, metaphors and allegories of different mythologemes, one can use them as a tool to follow one's own reference points, delve into new depths, or discover a once unknown horizon.

What are these reference points? The thing is, without an internal reference point – be it inspiration, insight, intuition of other worlds or an open metaphysical question – it is useless, impossible, and not worth trying to understand other traditions or any more or less significant texts.

The inspiration of a thinker, artist, or poet is not as deep as that of an adherent of a tradition who has reached the ultimate philosophical heights. And yet this is the same true inspiration which leads far beyond the limits of the familiar world. Of course, such inspiration can lead to deeper fallacy, worship of false gods, and a foray into the illusory and unreal. Navigating outside the tradition is hard and dangerous, but often, especially nowadays, there is no alternative.

So, a person searching for the essence of Being follows the text differently than one who simply wants to understand it. A rational mind is one thing, but metaphysical intuition, awakened by initiation, is quite another. What is convincing and even irrefutable from the point of view of logic and common sense may be entirely unfounded from the point of view of such intuition. And vice versa: what is illogical, fantastical, and paradoxical can also be quite exhaustive, convincing, and final.

In other words, if we follow the essence, then the form, appearance, and even an erroneous or biased narrative of facts become unimportant. Nietzsche, for instance, was often chastised for the inaccuracy of his historical passages, arbitrary interpretation of philosophical conceptions, and poor knowledge of Greek mythology. But if we read his texts through the prism of intellectual erudition, we shall never understand anything. That which the text was written for, that which is immeasurably more important, would remain the dark side of the moon. Only following intuition and accepting the context without evaluation, as it is given, one can see the essence hidden among the lines.

Let us take, for instance, a phrase by Mamleev: «There is nothing more dreadful than a person's perception of himself».

We may ponder over it rationally and agree that it is true. Meantime, the word «dreadful» will be akin to «false» or «absurd», – in other words, with some great error. From a rational point of view, the phrase means: «There is nothing more wrong, than a person's perception of himself». This is a good aphorism, and nothing more. The meaning of the phrase is completely lost.

Now let us read this phrase turning to intuition and feeling, not the mind. The key word here is «dreadful» (literally «nightmarish»). The phrase goes like this: «Our perception of ourselves is a real nightmare». A nightmare is a grave hallucination, an awful dream which we cannot get rid of. Even perceiving the dream as a dream does not bring deliverance. But what is this nightmare? The nightmare is that we see ourselves. We see a doppelganger – ourselves, reflected in the mirror of our self– perception. And the nightmare is not the monster in the mirror, but the lack of another image of ourselves. We may try to beautify ourselves, to apply make– up, but a painted monster will only intensify the nightmare. What I see cannot be me! Then who am I? It is like looking at one's own corpse. Therein lies the nightmare.

Thus, following a philosopher's, writer's or poet's text, we may agree or disagree with what is said about other traditions, yet, since

the heart of the matter has nothing to do with them, we would do better to read the text without reference to any tradition. In other words, we should read the text accepting all the interpretations, even the most fantastic ones, as irrelative concepts intended to reveal another, unexpressed depth.

But there is danger hidden here. A philosopher engrossed in contemplation, does not always stop upon reaching the boundary of his inspiration. In other words, he does not always stop at the right moment in order to look for new insights, in solitude or in action, and advances further, but in the dark. This is understandable: after all, it is hard to stop trying to reach the horizon.

This navigation into the unknown usually leads to one of two things. The philosopher either delves deeper into baseless, abstract, speculations full of false paradoxes and obscurity, or he tries to project his own inspiration onto the unknown, and as a result moves toward a painted, not genuine horizon.

Heidegger, for instance, prefers to stop. When he reaches the ultimate depths of his inspiration, unfolding the question «Why are there beings (Seiendes) instead of Nothing?», he announces a new reference point in philosophy, its new origin. He does not step over this boundary, but simply writes: «We do not know the horizon from which we can comprehend and affix the meaning of «to be'». Kant does the same thing, and he has asserted that the thing– in– itself is an unknowable. Leibniz seeks an answer and develops a logically impeccable yet utterly rational theory of predetermined harmony while contemplating the relationship between the body and soul, the independence of the monad from all that is phenomenal and its simultaneous immersion into the phenomenal. He does not stop at revealing this metaphysical question, but crosses the boundary of his inspiration. By contrast, Nicholas of Cusa, in his mathematical speculations on eternity and infinity, quickly abandons the oecumene of free thinkers, who commence reflection from a so– called «tabula rasa», and supports his arguments with dogmas of faith. In other words, he relies not only on a thinker's inspiration, but also on truths

revealed to Catholics. By the way, this is why followers of other faiths or of none at all have difficulty immersing themselves into the writings of Nicholas of Cusa. Yet, it should be noted that all his speculations, even mathematical ones, are marked with «learned ignorance», in other words, he admits that the metaphysical is inscrutable to the mind alone. This gives his speculations a hypothetical, rather than absolute, character. In any case, his Christian inspiration is projected onto the unknown.

Which of these approaches to the genuinely metaphysical is truer? What is better: to stop before the unknown, immerse oneself into abstract speculations, or project one's existential experience, one's inspiration onto the unknown? It seems that any approach is valid, but only if we take into account *what* we are doing and *how* we are reflecting.

Within this tentative classification of approaches to metaphysics Mamleev's philosophical works, especially «The Last Doctrine», belong to the projection of inspiration onto the unknown. However, this is not without a certain amount of abstract reasoning or moments of realizing the impossibility of going further without acquiring another, as – yet – unknown, inspiration.

Mamleev's inspiration unites within itself two perfectly different inspirations. In other words, his inspiration presumes two seemingly opposite reference points: moving toward «I» and moving toward the transcendental. Speaking metaphorically, we can call these inspirations the inspirations of the Great Noon and the Great Midnight.

«I» addresses the «primary inner reality within oneself», one's genuine essence, or the search for one's genuine «I».

The transcendental or absolutely alien is, by contrast, an appeal to an unknown abyss outside all boundaries even of oneself or one's true «I».

The motivation to address the «I» is evident. First of all, in the phenomenal world, it is the only immutable reality which is independent of time, at least, from birth to death, indivisible and un-

changing. It is more real than anything we know. Secondly, the destiny of this «I» after death is obviously very important to us.

Starting with the common, personal «I», Mamleev moves toward the metaphysical «I». First lies the comprehension of the nonidentity of «I» with the body, then with feelings, the mind, the entire person with its earthly and posthumous fate. The comprehension of «I» is not speculative. The genuine «I» cannot be thought up or imagined – one can only *be* «I». That is why the path toward comprehending the «I» is crucially different. It is a matter of realizing or rather *discovering* one's being and being in general. In other words, Mamleev speaks of sheer presence, existence as such.

It is relatively easy to understand the nonidentity of «I» with one's person. For instance, when we dream, we often do not remember who we are, that the Earth is round, that there are oceans, seas, cities – Paris and New York. We find ourselves in an absolutely different situation and feel like a completely different person, or a totally different being, yet we know for sure that we are we. Not a body, not a person, but «I». Or, for example, suppose we remember a moment from yesterday. Yesterday's feelings and thoughts do not seem ours, and even our perceived image of ourselves is no longer «I». I exist only here and now. We do not care about the death or continued existence of our past selves, or our past fate. We do not care whether they disappear altogether or linger somewhere in eternity. It is all the same to us. «I», however, is a different matter. It does not matter whether, after death, «I» becomes another creature, an angel, demon, cosmic conscience, omniscience or unity; what matters is that in any case it will be «I».

It is possible to understand the nonidentity of «I» with a person, sheer presence, and conscience of being.

But the complete absence of individuality in the very essence of this «I» already lies beyond the inspiration related to the discovery of the impersonal «I'. In other words, it is quite a different matter to grasp that the genuine metaphysical «I» is critically different than I myself.

Exactly at this point on the path toward comprehending the «I», the inspiration of Mamleev, Leibniz and many others, or maybe all others who are still human, reaches its limit.

It is intuitively obvious that individual attributes exist in the imaginary metaphysical «I». Even if the whole universe and everything is open to this «I», something individual still remains – the contemplator himself, whose identity remains separate from that of the contemplated reality, the entire Being in its unity with nothingness.

It is possible that this inspiration is limited because of the etymology of the word «I», the hidden power of which we probably cannot fully ascertain. Maybe it is impossible to arrive at the real sublation of duality without rejecting the word «I», which, in one way or another, implies a subject– object relationship.

Approaching this boundary, Heidegger emphasizes that he means something «that is before and above any difference between «I» and «you», between «I» or «you» and «we», or between an individual and society». «The man himself, – explains Heidegger, – his own self (das Selbst) is not «I», but a *here*– being (*Da*– sein), wherein lies the foundation for the relationship of «I» to «you», «I» to «we», and «we» to «they». This is where these relationships, if they are to have power, can and must be overcome».

In order to avoid the subjective– objective structure of the word «I», i.e. to eliminate the implied division of whatever– is into «I» and «non– I», into «I» and «the world», Heidegger deliberately refuses to use the word «I» in his philosophy.

For instance, in Sanskrit, there is no universal «I», as in European languages. On the path toward comprehending one's essence, different words are used instead of the universal «I», which corresponds to the newly reached height. In Tibetan, Korean, Japanese and other Eastern languages there is no equivalent of the European word «I» in its common meaning, since all sentences are mainly constructed in an impersonal form.

However, without inspiration leading beyond the limits of the individual, simply replacing the word «I» is certainly not enough.

Leibniz uses the word «monad», but his monad is still primarily associated with the soul, and then with the metaphysical «I». After profound meditation, Leibniz inevitably concludes: the monad should not possess any individual characteristics, and therefore monads do not differ among themselves, i.e. there is only one monad. In other words, the metaphysical «I» is one and the same for everyone. But then, how do we explain the existence and essence of so many human beings around us, as well as so many other creatures? The identity of one's «I» not only with the «I» of every creature, but also with the «I» of the person closest to one, can be neither imagined nor overcome. Understanding that «I» is «I» and «he» is «he» is existentially inevitable. We need another inspiration, a completely different approach. Following the intent to look into the unknown, at least ideationally, Leibniz's monadology delves into speculating about unity and multiplicity, the very capacity for perception, Universal Monarchy, and Civitas Dei. These speculations are very interesting, but they raise more questions than they answer.

Approaching the same boundary, Mamleev acts differently – specifically, he projects onto metaphysics his intuitive grasp of «I». As a result, the notion of God comes closer to his grasp of the metaphysical «I», even one that is indivisible, omnipresent, and revealed in its highest manifestation – but nevertheless with «I» present and contemplating. In other words, God, like the highest «I», is presented as an immortal being, conscious of its existence and of everything, including nothingness. He is *conscious*, i.e. non– identical with that which he is conscious of, non– identical with Hell and Heaven, being and nothingness. But this God is limited by his imperishable existence; He cannot *not be* and therefore, as Heidegger puts it, He «is not the horizon from which one could attain the meaning of the word «to be»».

Meantime, Mamleev follows another inspiration – the inspiration of the Great Midnight, oriented toward the transcendental, in-

terweaving with the theme of «I», and ultimately merging with it in a peculiar unity.

O Mensch! Gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht? –
Oh man! Hear,
What the deep Midnight says!

These lines by Nietzsche can be understood as an appeal to our genuine essence, to our higher «I», an appeal to transcend the day to the Great Midnight, and, forgetting everything, including ourselves, to peer into it and it alone.

The motivation to strive for the absolutely different is not so simple.

We can look for the motivation in an inexplicable suggestion (*latin suggestio*) of the horizon itself. Here is an example. Studying the history of the resettlement of the Pacific islanders, scientists have not yet found an intelligible reason of this resettlement. Here is approximately what happened. Imagine an island where people live like in paradise: it has a remarkable climate, abundant food, a settled way of life – it wants for nothing. Nevertheless, from time to time, this or that person gets into a boat and starts rowing toward the horizon. And no one comes back. Almost all of them perish. Yet, some reach far– off, unknown islands and found settlements there, although, some scholars think that it is absolutely impossible to cover such distances in frail boats. The motivation was not economic difficulty, not an attempt to escape problems, but *the horizon itself*.

But it is even better to look for motivation to strive for the transcendental by comprehending the unreality of that which surrounds us. This comprehension occurs unexpectedly, without apparent reason, or it results from speculating about the foundations of our conceptions. In any case, the awareness of the unreality of our surroundings is a particular kind of inspiration. Mamleev calls it: «the existence of the nonexistent». Advaita Vedanta invites us to under-

stand first of all that the familiar, real world is an illusion, a day–dream which only appears to exist.

Our presence in the hallucination called «Universe» encourages us to seek the truth beyond Universe, beyond any individualized «I», and even beyond the Creator of the World Brahma, who is also essentially illusory. In other words, the Demiurge himself, being the origin of the illusory and nonexistent Creation, is also illusory, and thus cannot be the ultimate reference point.

Then how can we understand «the existence of nonexistent?» Where is the horizon «from which we could attain the meaning of the word «to be»»», even if this «to be» relates to a hallucination? What is the true reason for the demiurge's and the world's existence? Advaita Vedanta, for instance, responds that such a reason simply does not exist. The world is an illusion and does not exist. It therefore makes no sense to talk about the reasons for the beginning, or the end of that which does not exist.

Then what does exist? Where is it and how is it? And how can we strive for it?

That, which «is» beyond illusory Universe, Mamleev calls «An Abyss, trans– – darkness». In Hinduism it is called «Brahman», in Greek mythology – Chaos, in Gnostic Christianity – «transcendental Light, true God».

Advaita Vedanta tells us that Brahman «is neither this nor that, nor anything at all». «The experience of the Absolute is given to us in its absence», – claims Geidar Djemal. «The world can point to that which is not the world», – writes Mamleev.

In any case, this Abyss is an unlimited infinity, which includes within itself all possible orders and disorders, everything at all – and at the same time, it is nothing fixed. It remains beyond the limits of existence and non– existence, it is simultaneously present everywhere or manifests itself as absence, which is ultimately the same thing.

In «The Last Doctrine», Mamleev offers the following scheme.

Having reached the realization of his highest principle, a man attains his true «I» and merges with the absolute, becoming the absolute. But this is far from the apex, because the truly transcendental should lie beyond the absolute. «True initiation, – writes Mamleev, – leads to what is not given, what is not contained within us, what is truly transcendental to us». The absolute in this scheme turns out to be immanent, whatever – is contained within itself, while the transcendental appears as «true Darkness, the true Ocean «surrounding' Reality». Mamleev further proposes a way to this Ocean, not through the center, but through the periphery of Universe, where the immanent is more subtle and has less of an opportunity to capture us. Mamleev calls the way through the periphery a «complete positivation of all negations» («evil» and «death») as fissures leading into the Abyss». Wind from the Abyss transforms the world, changing it from a dream from which we must rouse, into an indication of what is beyond reality and the absolute.

It is easy to criticize this scheme.

For instance, one may call completely illegitimate an ideational conception of the transcendental or something else with respect to the Absolute. Such a conception springs from the intrinsic capacity of the intellect to negate, yet as Heidegger explains, this very capacity stems from the existential collision with Nothing. We know about negation from this collision, not vice versa. Negation is inapplicable to Nothing. Nor is it applicable to metaphysics, which «includes» Nothing. Negation is applicable only to a specific being, maybe to whatever – is as a whole, and the Absolute is neither the one nor the other: there is nothing to negate. The Absolute is not only above any possibility to negate, but it is altogether above the intellect. In other words, the other and the transcendental belonging to the Absolute, are the Absolute; or, rather, the Absolute itself is the transcendental and the other.

Actually, the Abyss in Mamleev's «The Last Doctrine» is beyond the immanent, but not outside the limits of the true Absolute.

But, as we mentioned at the beginning, this kind of criticism leads nowhere, since the key is not the intellectual correctness of notions and reasoning, but the inspiration behind them.

From this point of view, in «The Last Doctrine» we can see a paradoxical convergence of two seemingly opposing inspirations – aimed at the transcendental and at revealing the true «I». As it was mentioned above, the latter inspiration is not enough, partly because the very word «I» introduces an individual aspect into metaphysics. This does not mean that from the very beginning we took the wrong track and that the path to the original «I» is a dead end. It just means that on this path, we must take a drastic step, at a certain moment a new inspiration is necessary. This new inspiration presumes new symbols, meanings, and words. Yet, another inspiration enables further progress – an orientation toward the transcendental, where the projection of the individual onto metaphysics is out of the question.

But do these two inspirations lead in the same direction? It seems so…

«When it becomes clear that the division of Universe into «I» and «the world» is meaningless, – says Advaita Vedanta, – then that which once seemed to be the world manifests as Brahman».

In order to illustrate more clearly the progression toward pure conscience, devoid of any individual «I», and at the same time toward the transcendental, I shall quote Heidegger's comment on the moment of Nietzsche's inspiration:

«What is revealed to the thinker lies beyond the horizon of his «personal experience», it is something different from himself, something previously unknown to him and existing apart from him, but now present; something which does not belong to the thinker, but to which he belongs».

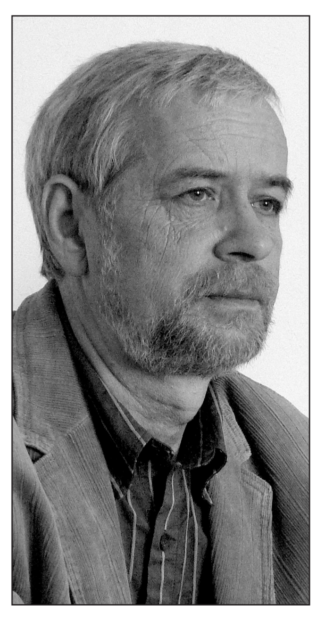
And, to conclude, here is another illustration, but this time symbolic, from Hinduism.

When a pot comes into being, the space inside the pot does not come into being. While the pot exists, there is a notion of space inside the pot. If the pot is moved from one place to another, the space

inside it is not moved from one place to another. If we break the pot, what remains is infinite space, even where the pot was before.

Сергей Жигалкин

«ПОСЛЕДНЯЯ ДОКТРИНА» МАМЛЕЕВА



В своем выступлении я хотел бы остановиться на философских работах Юрия Витальевича Мамлеева, главным образом на его статьях и эссе, объединенных в книгу под названием «Судьба бытия». Разумеется, в небольшом выступлении невозможно рассмотреть философию Мамлеева более или менее обстоятельно, поэтому постараемся наметить лишь некоторые основные линии и позиции его философии и, главное, немного поговорим о том, как к ней вообще подходить.

Тем, кто не касался метафизических орбит Юрия Витальевича и еще не читал никаких его книг, наверное, и даже наверняка, не стоит обращаться сразу к «Судьбе бытия» – лучше начать с ранних рассказов, новелл, которые погружают в нужную атмосферу, в нужный контекст.

Известно, что читать книги, особенно философские, можно по-разному. Если мы следуем автору только интеллектуально, тем более придерживаясь собственной точки зрения, то вряд

ли проникнем в суть сказанного. Важен не текст сам по себе, а стоящая за ним инспирация. Например, если какой-то рассказ или стихотворение призваны выразить определенное состояние или чувство, то, не следуя именно чувству, их невозможно понять. Если текст не очевидная графомания и не рассудочные измышления, за ним всегда стоит какая-то инспирация – от чисто человеческих переживаний до глубочайших метафизических прозрений. Заметим, что, читая, к примеру, роман, всегда так и делают: следуют именно переживаниям, иначе процесс чтения теряет весь смысл. Но с философскими, да и вообще с любыми глубокими текстами, так поступают далеко не всегда. Чаще всего потому, что не видят и не понимают стоящую за ними инспирацию и, соответственно, не в состоянии следовать ей.

За книгой «Судьба бытия», безусловно, стоит определенная инспирация, причем далеко не простая – метафизическая, парадоксальная, имеющая отношения к смыслу и сущности бытия. Эта инспирация хорошо раскрыта в художественных произведениях Мамлеева, философские же его работы призваны ее разъяснить, последовать ей, вглядеться в ее недостижимый горизонт. То есть философские работы Мамлеева, разумеется, опираются на его инспирацию, однако уже как на данность: они именно *разъясняют*, но не *раскрывающ*ее. Должен сказать, что я не уверен, что, исходя из этих разъяснений, можно понять саму инспирацию, а без этого чтение «Судьбы бытия» не имеет никакого смысла. Поэтому тем, кто прежде не сталкивался с метафизическими прозрениями Мамлеева, всё же лучше начать с его художественных произведений.

Теперь несколько слов о подлинности инспирации Мамлеева, то есть насколько она согласуется с традиционными путями, ведь она получена им вне традиции. Поставим более общий вопрос: возможна ли подлинная инспирация или, лучше сказать, *инициация* вне традиции? Ответ очевиден, ведь каким-то загадочным образом мир существует, и еще более загадочным образом существуем также и мы сами, и, если обратить на это

внимание, сам по себе данный факт – достаточная причина для подлинной инспирации. Разумеется, этого мало – это не конец, а скорее, начало пути.

Заметим, что возможность подлинной инспирации вне традиции признают почти все религии. В христианстве, например, откровение может получить не только благочестивый христианин, но и язычник, любой человек. Вспомним Савла, получившего откровение на дороге в Дамаск, многих других. Имам Ибн-Туфейль, мусульманский мыслитель XII века, визирь при дворе Альмохадов и лекарь халифа Абу-Якуба Юсуфа ал-Мансура, в своем повествовании о Хайе, сыне Якзана, написанном на основе одноименного трактата Ибн-Сины, рассказывает о духовном пути человека по имени Хайй, который волей судьбы еще младенцем оказался на необитаемом острове и всю свою юность и зрелость, так и не встретив людей, провел в неустанном поиске смысла и сущности бытия, инициированном смертью вскормившей его газели. В конце концов, Хайй достиг высокой суфийской *стоянки*, пришел к Единому Богу и когда всё же встретил людей и научился их языку, то оказался среди них мудрейшим. Поначалу Хайй решил приобщить людей к мудрости, однако, потерпев неудачу, понял, что в большинстве своем они пребывают на уровне неразумных животных и что наилучшее для них уже провозглашено посланниками Бога – сказанное ими нельзя изменить, и дополнить также нельзя. Поэтому Хайй посоветовал людям соблюдать все религиозные предписания, постигнув, что тем самым они по крайней мере «обеспечат себе грядущее благополучие и приобщатся к тем, кто стоит с правой стороны». «А стоящие спереди?» – спрашивает Хайй. И отвечает: «А стоящие спереди – это приближенные к Богу». После чего Хайй покинул людей и удалился на свой остров. Собственное усилие, свободное мышление, направленное к сути вещей, иногда считается даже необходимым: например, в индуизме, с одной стороны, советуют следовать религиозным предписаниям, с другой стороны, говорят, что «вечное недостижимо испол-

нением ритуалов, посещением святых мест или богатством; оно достигается лишь прямым осознанием, обращением к Истине. Поэтому все – боги, демоны, полубоги и люди – должны постоянно стремиться к истинной мудрости».

Когда современный человек, даже отличающийся глубиной понимания, но не принадлежащий никакой традиции, размышляет о традиционных мифологемах, особенно древних, то, в сущности, имеет дело лишь со своими представлениями об этих мифологемах. Это понятно: ведь каждая традиция подразумевает целую череду следующих одна за другой инициаций. При этом каждое новое постижение обязательно сопровождается необратимым преображением познающего. Не пройдя такой путь, то есть со стороны, трудно говорить о подлинных смыслах метафор и символов мифологемы. Даже, казалось бы, понятные поучения, рассуждения и разъяснения, данные в священных писаниях, для посвященного раскрываются совершенно в ином свете. Тем более трудно, вернее, просто невозможно говорить о метафизических вершинах различных традиций – о, так сказать, «целях пути». Брахман, Нирвана, Бог, Хаос – смысл этих слов ускользает от любой интерпретации, данной извне соответствующей традиции.

Приблизительно в таком же положении сегодня находятся и исповедующие ту или иную религию: когда они рассуждают о других традициях, их выводы оказываются слишком тенденциозными, чтобы можно было отнестись к ним всерьез.

Ведут ли все традиции, как спицы колеса, к одному и тому же или, наоборот, каждая увлекает нас к своему горизонту бескрайнего Океаноса?

Даже по этому поводу у современных традиционалистов нет единого мнения.

Одни считают, что, в конечном счете, все традиции исходят из одной и той же доктрины, и речь идет лишь о различных формах ее проявления, в зависимости от обстоятельств.

Другие настаивают на принципиальном различии традиций. Например, сторонники монотеистических традиций часто акцентируют ориентацию этих традиций на подлинно трансцендентное, в то время как так называемые языческие они считают направленными на имманентное, то есть причисляют их к пантеизму. В свою очередь сторонники языческих или, лучше сказать, древних мифических традиций упрекают монотеистические в придании линейному историческому времени, по сути своей иллюзорному, метафизического статуса, что означает отступление от подлинно изначального и вневременнóго, откуда следуют всякого рода неадекватные представления, как, например, об «абсолютном конце всех времен и всех преходящих миров».

Третьи полагают, что внутри каждой традиции существует доступная лишь немногим эзотерическая сфера, которая едина для всех традиций и составляет самую суть.

И, наконец, четвертые, ограничиваясь раскрытием профанической сущности всех современных представлений и мифологем, лишь указывают на традицию как на недоступную нам радикальную альтернативу всему.

Разнообразие мнений – еще одно подтверждение факта, что горизонты всякой традиции открыты лишь тем, кто находится в ней.

В таком случае имеют ли какой-либо смысл размышления о различных традициях?

Безусловно, имеют, если правильно понята их задача.

Когда в подобных размышлениях претендуют на выявление центральной доктрины традиции, на оценку ее, тем более на окончательный вердикт, ни к чему, кроме глупости и профанации, невозможно прийти.

Однако, отдавая себе отчет в том, что речь идет не о самих традициях, как они раскрываются изнутри, а лишь о неких представлениях, сложившихся при взгляде извне, получают больше свободы в своих размышлениях, практически полную свободу,

и эти размышления приобретают смысл. Размышляя над концепциями, символами, метафорами и аллегориями различных мифологем, их используют как материал, чтобы следовать своим ориентирам, проникнуть в новую глубину или открыть неведомый ранее горизонт.

Что это за ориентиры? Дело в том, что, не имея вообще никакого внутреннего ориентира, как бы его ни назвать – инспирацией, прозрением, интуицией запредельного или открытым метафизическим вопросом, – бессмысленно и невозможно, да и не нужно пытаться понять другие традиции и даже любые более или менее существенные тексты.

Инспирация мыслителя, художника или поэта, скорее всего, не так глубока, как адепта традиции, достигшего последних вершин, однако это всё же самая настоящая инспирация, ведущая далеко за пределы привычного мира. Конечно, такая инспирация может вовлечь в еще бóльшие заблуждения, привести к поклонению ложным богам или забросить в призрачное и ирреальное. Навигация вне традиции трудна и опасна, но часто, особенно в наше время, другого выхода нет.

Итак, находящийся в сущностном поиске следует текстам иначе, чем тот, кто стремится их просто понять. Рациональный ум – это одно, а метафизическая интуиция, пробужденная инициацией, совершенно другое. Убедительное и неопровержимое с точки зрения логики и здравого смысла вполне может быть совершенно безосновательным с точки зрения такой интуиции. И наоборот: алогичное, фантастическое, парадоксальное вполне может быть исчерпывающим, убедительным, окончательным.

Другими словами, если следовать сути, форма и внешняя сторона, даже ошибочное или тенденциозное изложение фактов становятся не важны. Ницше, к примеру, часто упрекали в неточности его исторических пассажей, произвольной трактовке философских концепций и плохом знании греческой мифологии. Но если читать его тексты сквозь призму интеллектуальной эрудиции, то никогда ничего не поймешь. Неизмеримо

более важное, ради которого, собственно, и написан каждый его текст, останется на обратной стороне луны. Только следуя интуиции и принимая контекст без оценки – таким, как он дан, – можно увидеть скрытую между строк суть.

Вот, например, фраза Мамлеева: «Нет ничего более кошмарного, чем то представление, которое имеет человек сам о себе».

Можно подумать над ней рационально и согласиться, что это действительно так. При этом слово «кошмарное» будет ассоциироваться, скорее, с «ложным», «абсурдным», иначе говоря, с каким-то колоссальным заблуждением. То есть с точки зрения разума смысл фразы таков: «Нет большего заблуждения, чем то представление, которое имеет человек сам о себе». Ну что ж, неплохой афоризм, не более того. Суть фразы потеряна полностью.

Теперь прочтем эту фразу, обращаясь не к разуму, но к интуиции и чувству. Главное – слово «кошмарное». То есть фраза читается так: «Представление, которое мы имеем о самих себе, – это самый настоящий кошмар». Кошмар – это тяжелая галлюцинация, ужасный сон, от которого невозможно избавиться. Избавления не наступает, даже если мы сознаем сон как сон. Но в чем же кошмар? В том, что мы видим себя. Перед нами двойник, вернее, мы сами, отраженные в зеркале нашего представления о себе. И кошмар даже не в том, что из зеркала смотрит немыслимый монстр, но в том, что другого образа для себя у нас нет. Можно попробовать приукрасить себя, наложить макияж, но разрисованный монстр только усилит кошмар. То, что я вижу, конечно, не я! Но кто тогда я? Это как взгляд на собственный труп. В этом кошмар.

Таким образом, следуя тексту мыслителя, писателя или поэта можно соглашаться или не соглашаться со сказанным о других традициях, однако, поскольку не в этом суть, лучше вообще читать текст, не соотнося его ни с какими традициями. Иначе говоря, принимая все интерпретации, даже вполне фантасти-

ческие, за безотносительные концепции, призванные раскрыть иную, не выраженную непосредственно, глубину.

Однако здесь скрыта опасность. Мыслитель, захваченный своими размышлениями, не всегда ставит точку, достигнув границы своей инспирации. То есть не всегда останавливается в нужный момент, чтобы в уединении или действии искать новых прозрений, а продолжает двигаться дальше, но уже, так сказать, в темноте. Такую интенцию, конечно же, можно понять, ведь трудно отказаться от всякой попытки взглянуть за горизонт.

Подобная навигация в неведомом обычно приводит к одному из двух. Либо мыслитель углубляется в уже не имеющие основы чисто абстрактные рассуждения, полные ложной парадоксальности и темноты, либо пытается спроецировать на неведомое известную ему инспирацию и в результате движется не к подлинному, а к нарисованному горизонту.

Хайдеггер, например, предпочитает остановку. Достигнув последних глубин своей инспирации, раскрыв в полной мере вопрос «Почему всюду сущее, а не ничто?» и провозгласив новый ориентир философии, ее новое начало, сам он не переступает границы и просто пишет: «Нам не известен тот горизонт, откуда можно было бы постичь и зафиксировать смысл слова «есть»». Также поступает и Кант, установивший принципиальную непознаваемость для человеческого существа вещи-в-себе. Лейбниц же, например, размышляя о связи души с телом, о независимости монады от всего феноменального и в то же время об очевидной погруженности ее в феноменальное, не ограничивается только раскрытием этого метафизического вопроса, но, переходя грань своей инспирации, ищет ответа и строит свою теорию предустановленной гармонии, логически безупречную, однако чисто рассудочную. Николай Кузанский в своих математических рассуждениях о вечности и бесконечности, напротив, быстро покидает ойкумену свободных мыслителей, размышляющих, так сказать, с «чистого листа», и начинает подкреплять свои доказательства догматами веры, то есть начинает опи-

раться не только на инспирацию мыслителя, но и на истины, открытые исповедующим католичество. Кстати поэтому углубление в тексты Кузанского у принадлежащих другим конфессиям или не принадлежащих никаким вызывает определенные затруднения. Однако в отношении Кузанского надо заметить, что все свои рассуждения, даже математические, он проводит под знаком ученого неведения, другими словами, признавая непостижимость метафизического с помощью одного только разума, что придает им не абсолютный, а скорее, гипотетический характер. Но, так или иначе, на неведомое всё же проецируется его христианская инспирация.

Какой из этих подходов при приближении к подлинно метафизическому наиболее верный? То есть что лучше: остановиться перед непостижимым, углубиться в абстрактные рассуждения или спроецировать на непостижимое свой экзистенциальный опыт, свою инспирацию? Уместен как будто любой подход, но лишь при сознании, что именно мы делаем и как размышляем.

По данной классификации подходов к метафизическому, разумеется, весьма условной, философские работы Мамлеева, в особенности «Последнюю доктрину», следует отнести, скорее, к проецированию на непостижимое своей инспирации, хотя и не без дозы абстрактных рассуждений и не без моментов сознания невозможности дальнейшего продвижения без получения еще и другой, пока совершенно неизвестной инспирации.

Инспирация Мамлеева как бы объединяет в себе две совершенно различные инспирации. Другими словами, его инспирация подразумевает два на первый взгляд противоположных ориентира: один – в направлении «я» и другой – в направлении трансцендентного. Метафорически это можно назвать инспирациями Великого полдня и Великой полночи.

Тема «я» – это обращение к «первичной внутренней реальности в себе», то есть к своей подлинной сущности, иначе говоря, это поиск подлинного «я».

Тема трансцендентного или абсолютно иного – это, напротив, обращение к неведомой бездне за пределами всего вообще, в том числе и себя самого, даже подлинного «я».

Мотивация обращения к «я» очевидна. Во-первых, в феноменальном мире – это единственная неподверженная никаким изменениям реалия, неподвластная времени, по крайней мере, от рождения до смерти, неделимая и всегда остающаяся собой. То есть это наиболее реальное из всего, что мы знаем. И, во-вторых, по понятным причинам, для нас очень важна судьба этого «я» по ту сторону смерти.

Исходя из обычного, личностного «я», Мамлеев движется в направлении «я» метафизического. Сначала постижение нетождества «я» с телом, затем с чувствами, разумом, личностью в целом, вместе с ее земной и посмертной судьбой. Причем постижение «я» осуществляется не умозрительно. Подлинное «я» невозможно помыслить, представить себе – им можно лишь *быть*, поэтому путь постижения «я» радикально иной. Фактически речь идет о постижении, вернее, *обнаружении*, сначала своего бытия, а потом и вообще бытия. Иными словами, речь идет о чистом присутствии, существовании как таковом.

Нетождество «я» с собственной личностью относительно просто понять. Во сне, например, случается, что мы не помним ни кто мы такие, ни что Земля – это шар, ни что есть океаны, моря, города – Париж и Нью-Йорк. Мы оказываемся в совершенно иной ситуации и ощущаем себя совершенно другим человеком, а то и вообще каким-то иным существом, однако при этом мы твердо знаем, что я – это я. Не тело, не личность, а просто «я». Или, допустим, мы вспоминаем какой-то момент вчерашнего дня. Все наши вчерашние чувства и мысли не кажутся более нашими, и даже наш собственный воображаемый облик больше не «я». Я только здесь – здесь и сейчас. Бессмертие или смерть нашей оставшейся в прошлом личности, равно как и всей нашей прошлой судьбы, нас более не беспокоят – исчезнут они совсем или останутся где-то в вечности, нам, в общем-то,

всё равно. Дело другое – «я». Не так уж и важно, станет ли «я» после смерти тем или другим существом, ангелом, демоном, космическим сознанием, всеведением или единством, главное, что в любом случае это буду всё-таки я.

То есть нетождество «я» с личностью, чистое присутствие, сознание бытия еще понятны.

Но вот полное отсутствие индивидуальности в самой сущности этого «я» уже находится за пределами инспирации, связанной с обнаружением безличностного «я». Иначе говоря, совсем другое дело – постичь, что подлинное метафизическое «я» – нечто радикально иное, чем я.

Именно в этом месте на пути постижения «я» достигает своей границы инспирация Мамлеева, Лейбница и многих других, а может, и всех, кто пока еще человек.

Интуитивно наличие признаков индивидуальности в воображаемом метафизическом «я» очевидно. Пусть этому «я» открыто всё мироздание, открыто вообще всё, однако в любом случае остается нечто индивидуальное – сам созерцатель, который пока еще не тождественен созерцаемому, то есть всему сущему в целом в его единстве с ничто.

Возможно, ограниченность этой инспирации проистекает из этимологии – из самого слова «я», скрытую силу которого мы, вероятно, не в состоянии как следует оценить. Быть может, к реальной недвойственности невозможно прийти, не отказавшись от слова «я», которое, так или иначе, подразумевает субъектно-объектные отношения.

Приближаясь в этой границе, Хайдеггер подчеркивает, что речь идет о том, что «до всякого различия и над всяким различием «я» от «ты», «я» и «ты» от «мы», индивида от общества». «Сам человек, – поясняет Хайдеггер, – его собственная сущность (das Selbst) – это не «я», но то *здесь*-бытие (*Da*– sein), где основываются все отношения «я» к «ты», «я» к «мы» и «мы» к «они», где эти отношения, если они хотят иметь силу, только и могут (и должны) быть покорены».

Чтобы избежать проявления субъектно-объектной структуры слова «я», иначе говоря, чтобы исключить подразумеваемое разделение сущего на «я» и «не-я», на «я» и «мир», Хайдеггер намеренно отказывается от использования в своей философии слова «я».

В санскрите, например, вообще нет такого универсального слова «я», как в европейских языках. На пути постижения собственной сущности вместо универсального слова «я» используются разные слова, соответствующие новой постигнутой высоте. В тибетском, корейском, японском и других восточных языках в обиходе не используется никакого аналога европейскому слову «я» в обыденном его понимании, поскольку все предложения строятся, скорее, в безличной форме.

Однако без инспирации, ведущей за пределы индивидуального, одной лишь замены слова «я» на другое, разумеется, недостаточно.

Лейбниц использует слово «монада», но так или иначе его монада ассоциируется сначала с душой, потом с метафизическим «я». В результате глубочайших размышлений Лейбниц приходит к неизбежному выводу: монада не должна иметь никаких индивидуальных характеристик и, следовательно, монады не различаются между собой, то есть она только *одна*. Иными словами, метафизическое «я» – одно и то же у всех. Но как в таком случае объяснить наличие и сущность столь многих людей вокруг, да и всех прочих существ? Тождество своего «я» не только с «я» всех прочих существ, но и с «я» даже самого близкого человека невозможно ни представить, ни пережить. «Я» – это «я», а «он» – это «он» – сознание этого экзистенциально непреодолимо. Необходима другая инспирация, совершенно другой подход. Следуя интенции заглянуть в неведомое хотя бы и умозрительно, Лейбниц в своей монадологии углубляется в рассуждения о единстве и множестве, самой способности восприятия, Вселенской Монархии и Граде Божьем, весьма инте-

ресные, но которые, скорее, порождают вопросы, чем что-либо разъясняют.

Приблизившись к той же границе, Мамлеев поступает иначе, а именно проецирует в метафизику свое интуитивное представление о «я». В результате понятие о Боге сближается с представлением о метафизическом «я», пусть едином и вездесущем, раскрытом в высшем своем проявлении, но всё же с «я» – с присутствием и созерцанием. То есть Бог, как и высшее «я», представляется бессмертным сущим, сознающим свое бытие, сознающим всё вообще, в том числе и ничто. Именно *сознающим*, то есть нетождественным сознаваемому, в том числе нетождественным аду и раю, бытию и ничто. Но такой бог *органичен* своим нерушимым существованием – он не может *не быть*, а отсюда, словами Хайдеггера, он «не тот горизонт, откуда можно было бы постичь смысл слова «есть»».

Но параллельно Мамлеев следует и другой своей инспирации – инспирации Великой полночи, ориентирующей на трансцендентное, которая, переплетаясь с темой «я», в конце концов, сливается с ней в некоем единстве.

> O Mensch! Gib acht!
> Was spricht die tiefe Mitternacht? –
> О человек! Внимай!
> Что говорит глубокая полночь?

Эти строки Ницше можно понимать и как призыв к нашей подлинной сущности, к высшему «я», обратиться по ту сторону дня, к Великой полночи и, забыв обо всём, в том числе о себе, вглядеться в нее – и только в нее.

Мотивация стремления к абсолютно иному не столь проста.

Можно искать мотивацию в необъяснимой суггестии самого горизонта. Поясню примером. Исследуя историю расселения народов тихоокеанских островов, точно не помню, каких, ученые до сих пор так и не нашли вразумительной причины

этого расселения. Происходило приблизительно следующее. Представьте себе остров, где люди живут как в раю: прекрасный климат, пища в избытке, установившийся уклад жизни, нет недостатка ни в чем. Тем не менее, время от времени то один человек, то другой вдруг садился в лодку и начинал грести к горизонту. Никто не возвращался назад. Почти все погибали. Однако некоторые всё же достигали далеких неведомых островов и основывали там поселения, хотя, по мнению ученых, преодолеть такие расстояния на утлых лодках совершенно невозможно. Побудительный мотив – не экономические затруднения, не попытка сбежать от проблем, но именно *сам горизонт*.

Но даже лучше искать мотивацию стремления к трансцендентному в осознании нереальности окружающего. Такое осознание приходит внезапно, без всяких причин, либо является результатом размышлений об основах собственных представлений. Но в любом случае осознание нереальности окружающего – это особая инспирация. Мамлеев обозначает ее словосочетанием «существование несуществования», Адвайта-веданта призывает, прежде всего, постичь, что привычный реальный мир – иллюзия, грёза и только кажется существующим.

Присутствие в галлюцинации под названием «мироздание» побуждает искать истину за пределами этого мироздания, за пределами всякого хоть в малейшей степени индивидуализированного «я» и даже за пределами творца мироздания Брахмы, тоже в основе своей иллюзорного. То есть и сам демиург как первопричина иллюзорного, в действительности не существующего мироздания является иллюзорным и потому не может быть окончательным ориентиром.

Но как же тогда понять «существование несуществования», где тот горизонт, «откуда можно было бы постичь смысл слова «есть»», даже если это «есть» и относится к галлюцинации? В чем подлинная причина существования демиурга и мира? Адвайта-веданта, к примеру, ответит, что подобной причины попросту нет: мир есть иллюзия и в действительности не суще-

ствует, поэтому бессмысленно говорить о причине, начале или конце того, чего нет.

Но что тогда есть? Где оно есть и как оно есть? И каким образом можно стремиться к нему?

«Находящееся» за пределами кажущегося мироздания, подлинно трансцендентное, у Мамлеева называется «Бездной, транс-тьмой», в индуизме – «Брахманом», в греческой мифологии «Хаосом», в гностическом христианстве «трансцендентным Светом, истинным Богом-

Брахман, говорится в Адвайта-веданте, – «не то и не это, не что бы то ни было вообще». «Опыт Абсолюта нам дан в его отсутствии», – провозглашает Гейдар Джемаль. «Мир может указывать на то, что не есть мир», – пишет Мамлеев.

Во всяком случае, эта Бездна – ничем не ограниченная бесконечность, включающая в себя все возможные порядки и беспорядки, всё вообще и в то же время не являющаяся ничем конкретно, «пребывающая» за пределами существования и несуществования и вместе с тем присутствующая везде или, что то же самое, явленная как отсутствие.

В «Последней доктрине» Мамлеев дает такую схему.

Достигнув реализации своего высшего начала, человек постигает свое истинное «я» и сливается с абсолютом, становится им. Однако это далеко не вершина всего, так как истинно трансцендентное должно находиться по ту сторону и абсолюта. «Истинное посвящение, – пишет Мамлеев, – ведет к тому, что не дано, что не содержится в нас, что действительно трансцендентно нам». Абсолют в этой схеме получается имманентным, замкнутым в самом себе сущим, а трансцендентное представляется «истинной Тьмой, истинным Океаном, который «окружает» Реальность». Далее предлагается путь к этому Океану, но не через центр, а, наоборот, через периферию бытия, где имманентное более субтильно и имеет меньше возможности окончательно нас захватить. Выход через периферию Мамлеев объясняет как «полную позитивацию всех негаций («зла» и

«смерти») как щелей в Бездну». Ветер из Бездны преображает мир, превращая его из сновидения, от которого надо проснуться, в указание на то, что выходит за пределы реальности и абсолюта.

Разумеется, эту схему несложно критиковать.



Юрий Мамлеев

Например, можно сказать, что совершенно нелегитимна умозрительная концепция трансцендентного или иного по отношению к Абсолюту. Такая концепция возникает из присущей интеллекту способности отрицания, однако, как разъясняет Хайдеггер, сама способность отрицания возникает из экзистенциального столкновения с ничто. Именно из-за столкновения с ничто мы знаем об отрицании, а не наоборот. К ничто отрицание неприменимо. И точно так же, оно неприменимо к метафизике, «включающей» и ничто. Отрицание применимо лишь к конкретному сущему, возможно, к сущему в целом, а Абсолют не является таковым – нам нечего отрицать. Абсолют не только превыше всякой возможности отрицания, но и интеллекта вообще. Другими словами, иное и трансцендентное входят в сам Абсолют, являются им или, лучше сказать, сам Абсолют – это и есть трансцендентное и иное.

То есть на самом деле Бездна «Последней доктрины» Мамлеева, хотя и по ту сторону имманентного, но вовсе не за пределами подлинного Абсолюта.

Однако подобная критика, как мы говорили в начале, ни к чему не ведет, поскольку главное – не интеллектуальная кор-

ректность понятий и рассуждений, а стоящая за ними инспирация.

С этой точки зрения в «Последней доктрине» просматривается парадоксальное единение двух, казалось бы, противоположных инспираций, направленных на раскрытие истинного «я» и на трансцендентное. Как уже отмечалось, первой инспирации оказывается недостаточно. В частности потому, что благодаря самому слову «я» в метафизическое, так или иначе, привносится индивидуальный аспект. Это не означает, конечно, что с самого начала был взят неверный курс и путь к изначальному «я» ведет в тупик. Просто на этом пути в определенный момент необходим радикальный шаг, новая инспирация, которая предполагает новые символы, смыслы, слова. Однако дальнейшее продвижение поддерживает другая инспирация – ориентация на трансцендентное, где проекция на метафизику индивидуального исключена.

Но в одну ли и ту же сторону ведут обе эти инспирации? Похоже, в одну…

«Когда становится понятно, что разделение сущего на «я» и «мир» лишено всякого смысла, – говорится в Адвайта-веданте, – тогда то, что раньше казалось миром, раскрывается как Брахман».

Чтобы конкретнее проиллюстрировать такое продвижение в сторону чистого сознания, то есть лишенного всякой индивидуальности «я», и одновременно в сторону трансцендентного, приведу несколько строк Хайдеггера, где он комментирует момент инспирации Ницше:

«Открывшееся взору мыслителя находится за горизонтом его «личных переживаний» – это нечто другое, чем он сам, – нечто, ранее неизвестное и существовавшее помимо него, однако отныне присутствующее; нечто, ему, мыслителю, не принадлежащее, но чему принадлежит он сам».

И в заключение еще одна иллюстрация того же самого, на этот раз образная, из индуизма.

Когда возникает горшок, пространство внутри горшка не возникает. Пока горшок есть, есть и понятие о пространстве внутри горшка. Если горшок переносят с места на место, пространство внутри него не переносится с места на место. Если горшок разбить, останется только бесконечное пространство, причем также там, где ранее был горшок.



Yuri Mamlyev

DESTINY OF BEING

The Faith of I-Ness

This faith proceeds from the primary inner reality, which is the reality that is within me.

Origins of the Faith

The personal origin of this faith was my sense of an inner, a priori reality. It was given to me with my birth. And only later, becoming aware of this reality, I realized the essence of the faith. So this is not a religion of Revelation. This is a religion of Inner Reality, if you will.

The Subject of Worship

The sole subject of worship and faith is the Personal I of the Believer. It is immortal and eternal.

What does it represent? The «I» is the only reality at any given moment. As a whole, it is concealed, but it partly discloses itself in self-consciousness.

The «I» also is everything that adds up to «selfness» – self-feeling or consciousness, self-consciousness.

The sphere of the «I» that is available for a human may be called the Present-I, or, more precisely, the Given-I, the Realized-I – that which will later be unveiled for a human, in the stages of the Beyond, as the Future-I.

The Future-I, of course, is the Personal I of the Believer as it is related to time. That Future-I is the Higher-I, or the Pure-I. This «I» exceeds the boundaries of that which is human, single, or individual. It exceeds the boundaries of form, space, or time. As the Absolute Spirit, it discloses itself in the Absolute-I.

Besides all that, the «I» has a transcendental aspect – Transcendental-I. And still, it is the same Personal I of the Believer.

On the Subject of Worship

The Given-I – the «I» operating in everyday experience and most vividly showing itself as Spirit (which is still, at the same time, the Personal I of the Believer) constitutes a direct religious subject, proceeding from the point that the Personal– I is the only reality, as well as the highest value.

Thus, a single religious subject is obtained, and one’s faith rests on solid ground. The field of this faith, then, is the immortality of this «I,» its triumph and transformation into the higher forms of the «I.»

The Higher-I is the concept that envelops these forms. Despite the fact that these forms may no longer be human or singular, may no longer pertain to the existence of a certain being or be bound by time – still, the Higher-I is the very same Personal I of the Believer, but at the highest levels. So a human – the Given-I – is but an instant in the realization of the «I»

So the «I» as a whole is a single, central reality of super-high value, and can be differentiated from the observable forms of the «I.» And there exists nothing real or valuable except my own «I.»

The Higher-I maintains the completeness of reality and transcendence. But the Higher-I also is, at the same time, the Personal I of the Believer. It is the believer's own future. And this point – the Higher-I as the believer's own Future – is the key to the mystery of I-ness.

This concept of the Personal I of the Believer as the only reality does away with the idea of God as a separate reality from the «I.»

Spirit and Body

The body observed in terms of self-feeling is one of the lowest levels of the «I.» Hence, although it has to do with the «I» and is penetrated by its rays, we may see it as an absolute form(1) only if this does not hinder us from realizing the higher levels of the «I,» or the spiritual levels. If the body hinders us from this realization, then the lower levels should be dismissed for the sake of the higher ones.

The contrast of body and spirit is thus but a particular case of the contrast between the lower and the higher levels. Whenever a lower level is hindering us from the realization of a higher one, the lower level should be dismissed.

However, since a body is still a form of the «I,» there is no total, fundamental negation of it. Body is not repudiated; it may be seen as an absolute form that is an aspect of I-ness.

In the relations between body and spirit, there exists a kind of sweetness. Spirit treats the body as its younger brother.

So a body is not sacred by itself, but only because it is permeated with Iness. Thus, we can clearly see why dismissing the lower aspects of the «I,» if we must, should not be seen as a tragedy, for often it is the other way around. Dismissing the lower aspects, if carried

out within the «I» as a whole, and solely for Its sake, may be an act of loyalty to the self.

Love for the Self

Since the sole subject of worship and faith is the Personal I of the Believer, Love for the Self is one of the most religious acts.

Love for the Self may relate to all levels of the Absolute-I and the Given-I. Depending on this relation, its forms may vary. However, when Love is directed at the «I» as a whole, it is of supreme value. Thus, there are different levels of initiation in Love for the Self, including difference in prayers and meditations. Some of the meditations are directed to the Self, the Given-I; some are for the Transcendental-I.

One may pray anywhere. An internal invocation is sufficient.

Structure

All of Reality is concentrated within my own «I,» so everything else – the world, Not-I – is defined as «existence of non-existence.» Reality, at least thus far, only pertains to the «I.»

On Structure

What does it mean to say: «World is the existence of non-existence»? Undoubtedly, the meaning of this definition might be conceived through an intuitive, mystical experience. Let us point out, to begin with, that this definition describes the Abyss between «I» and Not-I. On one side of the Abyss, we find all of Reality concentrated in my own «I.» On the other side, the world of Not-I – inclusive of others' consciousnesses – we must introduce the concept of something that might be beyond both existence and non-existence.

One of the aspects of this concept lies in the fact that the world of Not-I is Non-Being turned into existence – a ghost. But it is a ghost that may bite us! A ghost that hurts! So it's a very special kind of unreality.

Looking at experience in this way, we stress both the non-existence and, at the same time, the duality of the world of Not-I.

Understanding the world as «existence of non-existence» is related to the most important element of the I-Religion: the Self-Existing Solipsism.(2)

A believer must first possess this original principle. It is solely through the disclosure of this principle that the Personal-I becomes real and absolute.

There needs to be an organic sensation of the Center within the Personal-I. This sensation then may grow into an inexpressible totality of the «I,» followed by the mystical realization of the world's non-existence.

It is the world's non-existence that gives birth to solipsism; being realized, it raises the «I» to dizzy heights, where it surrounds itself with a love and supreme value toward God and the Self that was inconceivable in earlier religions. Even more so because all earlier ways of looking at this create alienation – from God (alienation from the Highest), and from one's Self (the Limited One).

This is what comprises the bottomless, mysterious charms of solipsism.

The existence of non-existence from this point is the sign that determines the non- existence and depreciation of the world as compared to the Personal-I, the world's absolutely different, opposite quality. Thus, the Self-Existing Solipsism may be viewed as one of the forms of expression of the mentioned original principle.

Don't fear insanity in Love for the Self, for the insanity that drives one mad emanates from the world. Insane Self- love is the only insanity that creates abundance.

This insanity creates abundance also because life for the Self and Love for the Self result in constant demolition of the false reality of the world.

Remember that there's only One from which alienation is not possible: the Personal-I. {And this is one of the great mysteries that has become firsthand.}

The triumph of the «I» may be realized (in a single plane!) as expansion of the I-Reality; or perhaps not expansion, but rather, a qualitative (as self-feeling differs from self-consciousness) intensification that brings elevation to a new hierarchical level.

In the I-Religion, because the «I» is the only Reality, there is no difference between the individual and the Absolute. And although this means that the Personal-I must withstand the burden of the Absolute and transcendental, more precisely, it becomes merged with this burden.

* * *

Since the I-Religion is namely a religion, it may rest upon various (however, synchronized with its theses) philosophical systems. I-logy could be introduced – as differentiated from theo–logy – that would observe the interpretational differences of relevant problems. The I-Religion, though, is immutable.

Self-love may refer to any level of the «I,» as well as the total reality of the «I» in general. Orientation of Love toward the lower instances of the «I» remains to be clarified.

A possibility of such orientation principally proceeds from the whole doctrine. Let us only point out that, first of all, this orientation corresponds to the will to pre-sense absoluteness at any given level of the realization of the «I.» Secondly, it corresponds to the wish to anticipate Love toward the Higher-I through experiencing Love toward the Given-I. And, finally, there's always a possibility to generalize Love to the «lower» instances by penetration of rays from above.

Solipsism in the I-Religion obviously means that Self-love is equally Love of God. Self-love is thus inspired with the irresistible, the last, identity – albeit sometimes with tingles of higher trans-«insanity.» In its turn, the Self-love extends solipsism. It is their subtle yet powerful combination – this being one of the acts of the religious reality – that turns Self-Being into an inexpressible flower of the Absolute; into the music of transcendental narcissism.

The I-Religion is determined not only by faith, but by Being as well. For my sky is within myself; and one can never reach this faith without proceeding from Being, where this «I» is already significantly realized.

Since the «I» passes through levels of realization, what is it that still connects them? Obviously, the answer is something expressed by the «prefix» self: self-feeling, self-consciousness, self-whatever. Thus, Iness may be seen as a sort of metaphysical thread.

The self-prefix, besides other things, discloses what is concealed within: a center of sorts, a circle. It is a power of reality that it ever increases with the movement of the Self. Thus, whatever is concealed in the next Self beyond «self-consciousness» may determine a new level of the «I.» From there, due to this inward-bound activity, the levels of reality are revealed as being at the same time the hierarchical levels of values.

The body is sacred only viewed from the «subjective» side, from the «I» side. Viewed from outside, as an interplay of biochemical powers, it has as much relation to the «I» sphere as a dead corpse would have. This analogy also pertains to the personality, individuality, and so on.

Suffering is bearable if it serves the realization of the «I.» Any other suffering is senseless. However, almost any bare suffering contains something pathologically acute that reveals the close connection of the «I» with itself – the fact that it cannot be alienated from itself – and thus furthers the acuteness of the feeling of the «I» (even in its lowest forms). So, in general, any kind of suffering may be turned into something else.

From all of the above, it follows that the I-Religion is indifferent or even hostile to regular egoism, since egoism (even as regards the Higher-I) is the absolutization of the purely external, functional manifestations and whims of individuality. In a sense, egoism is a betrayal of the Higher-I.

And since the I-Religion incorporates the idea of a transcendental, beyond-human «I,» it is obvious that it is not a religion that deifies the human being or the personality. The beyond-human «I» by definition dismisses anything pertaining to the human being.

On the other hand, there exists a difference between all «God» religions and the I–Religion, even where the term «God» implies the Higher–I, coexisting also in the Personal–I of the initiate. For in «God» religions, the Absolute refers to the quality of divinity, whereas in the solipsism of the I–Religion, it makes no sense to distinguish between the Lower–I and the Higher-I, the «subjective» and the «divine.» Anything that relates to the Personal-I is Absolute. So we may talk only about some sort of disclosing of this absoluteness within itself. Personally concrete, existing «this-ness» and the Absolute are united into a single, mystic reality.

Is ethics possible in such a religion? I don't mean ethics toward oneself, but external ethics, toward the world of Non-I (obviously, while taking into account the element of solipsism in the I- Religion, other people do relate to this world). With respect to an external ethics, there are three options:

a. The world of Non-I as «being» in the form of non-existence does not deserve to be taken seriously in the metaphysical sense of the word. Only the «I» can be taken seriously. This implies a profound inner, implicit indifference to the world of Non-I.

b. For example, another person need not be hated, exactly because he or she, as a ghost, doesn't deserve this. Any hate (and hate is a more dependent feeling than Love!) stresses the «reality» of the subject. Thus, hate is contrary to the I-Religion. This principle extends to all other negative feelings and actions (greed, murder, etc.).

c. There exists one (one side, version, obviously inescapable) way of understanding the world of Non-I: It is a sort of alienated sphere of the «I,» which alienation and non-existence should be abolished through the return to the Personal-I.

d. At this point Love (ultimately sincere!) toward the world of Non-I, including in particular toward other people, is possible, and may be realized as sublimation of Self-love – sublimation anticipating a future completeness yet possessing the aspect of remoteness.

e. In this case, the Self is implicitly loved in the «other.»

f. Finally, without delving too deeply into the mystery of the world, this «existence of non-existence,» we may purely, albeit conditionally, accept the world as if it were real, just as we would consciously accept certain rules of a game. In this way, the traditional model may be adhered to {even though in this case it would be somewhat conventional; the more so since the central interest is concentrated in the I}.

Not only faith is necessary in the I-Religion, but also at least some degree of realization of the «I.»

Also necessary is a certain tendency to solipsistic I-ness and Love. At the least, meditation upon oneself in the metaphysical sense (in the sphere of the I-Religion) is required.

An impulse exists (Love, meditation, prayer, foresight) addressed to the «I» as one's Beyond. Since one's Beyond is still at the same time one's own «I,» this impulse is one of the peculiarities of the I-Religion.

Intimacy with the Given-I increases spontaneity. And one may also love the Given-I in an Absolute sense, as sublimation or foretaste of the Higher-I.

In this religion, deliverance proceeds from a kind of innermost combination of Faith and Being – from further disclosure and interaction, from meditation, from entering the metaphysical reality, from Self-love, and from realization of the Higher-I.

Postscriptum

I created this teaching during the years of my youth in the USSR, long before my closer acquaintance with Eastern metaphysics (this text was written down in 1966). Through this, a new kind of cult was conceived in Moscow, a sort of new «religion.»

I find it necessary to point out several important issues, including those relating to the «connection» between the traditional teachings and this one.

Of course, the term «new» may be applied only conditionally to something that is pertinent to the out-of-time sphere. Thus, the I-Religion mainly suggests a new approach to such purely traditional realms as the Self (Atman). However, this new approach engenders a «new» religion.

The term «religion» is not meant in a conventional sense. First of all, the I-Religion is outside the sphere of the Religions of Revelation, outside the sphere of the «historic» religions and all the objectified religions.

On the one hand it is, generally speaking, a «personal» religion, a religion of microcosm (or, to put it differently, a religion of Absolute Microcosm, which, by definition, obsolesces the idea of microcosm). On the other hand, it is more of a metaphysical vision than it is a religion. Thus,although with substantial differences, it is similar to the Oriental teachings.

So the I-Religion is a sort of combination of traditional religion with metaphysical vision, an «innate» (or rather a priori) metaphysical vision aimed at a totally different dimension than any of those that the «objectified» religions deal with. Thus, however strange it may seem, the I-Religion – being a «personal» religion, a religion of microcosm – may in principle, and by wish, be combined with any common «objectified» religion.

In order to comprehend this religion, the following terms were used in Moscow:

a. «Individual religion.» But the term «individual» is senseless in purely metaphysical matters. They should have attempted to stress the moment of my own «I» in this religion. {A more proper term was a the other one.}

b. «Solipsist religion.» But solipsism in the I-Religion lacks its ordinary meaning.

c. «Existential religion.» Existential because the concept of the «I» is bound up with Being, and because, from this point of view, it's about absolutization of Self-Being.

Then, later, I came to the conclusion that what I had meant by the I-Religion was neither a religion nor even a metaphysical vision, but a third option, different from both religion and metaphysics (understanding the latter in terms of the {well-known definition in the Perennial Philosophy}(3)). I called this third option (i.e. the third method of entering the Sphere of the Absolute) «utrism» (but in the text, in order to preserve everything in its original format, I left in the term «religion»).

According to my understanding, utrism is a method of entering the sphere of the transcendental that relies upon an a priori inner metaphysical state (reality) inherent to a person or a group of people.

Obviously, the I-utrizm is most similar to the Oriental concepts (Hinduism specifically). What is then the essence of the new approach, and what is the difference?

The difference is stressed in the very text of the I-Religion, where it says that in the East, absolutization is only aimed at the Higher, Divine Self. Absolutization in the I-Religion, however, must take account of solipsism. As such, differentiating the lower «I» and the Higher, or the subjective and the Divine, makes no sense. In solipsism, anything that relates to the Personal-I is absolute; so we may talk only about some sort of disclosing of this absoluteness within itself.

We should add something here: The difference between the I-Religion and Eastern views lies in a strange twist that happens when we look at the Absolute from a very «personal» viewpoint, stressing

the link with the Absolute to my own, given, actual Being, while at the same time making a mysterious projection of the Absolute onto all levels of Self-Being.

A particular example may be relevant here, and may help clarify one formal aspect of this difference between Eastern metaphysics and the I-Religion. In his work The Quest of the Overself, P. Burton writes that there is only one Super-I for all people (not a number of Super-I's for a number of people). In fact, that is a reasonable simplification. But it is paradoxical because it ignores, in the interest of comprehensibility, the aspect that the idea of quantity relates only to our world – the Absolute goes beyond all numbers, even the One, even Unity. And Burton's statement implies a kind of separation, which also is paradoxical, because the sphere of Self is beyond all separation.

Thus far, remaining within the limits of Eastern traditions, the correlary appears relevant: The only existence is that of my own Self. That is, plurality of consciousnesses may be totally ignored. This is just another way of looking at the same thing. This way of looking is surely closer to the ideas of the I-Utrism (besides, «paradox» is a metaphysical banality).

And, finally, the following is relevant concerning the differences between Eastern concepts and the I-Religion: A new approach apparently is achieved through a certain metaphysical «coloring,» a certain emphasis to some, let us say, «qualities» of the Self. In the case of I-Utrism, the emphasis, albeit within a new approach, is laid upon absolute, super-human narcissism: that renowned, Eternal Love of God toward Himself so much spoken of by the medieval Christian mystics.

Of course, on the other hand, a question of contradiction of the I-Religion with Eastern tradition may arise. So we should note that the question is neither clear nor simple of whether the I-Utrism introduces new, outsider elements or is simply a new approach within the established Eastern tradition. I incline to consider it a new approach. And while the introduction of such radical aspects as «absolutiza-

tion» of all levels of Self-Being in the I-Utrism may arouse certain doubts, still, we may lay these doubts to rest.

«Absolutization» of the lower levels of Self-Being in the I-Utrism is of a specific nature, and is not aimed against the realization of the Self (otherwise it would be pure Satanism). Thus far, this absolutization is of non-absolute nature, for it is only in relation to one's own Higher-I. And at the same time, it is of absolute nature, since all levels of Self-Being are pertinent to my own «I» at the same time that they have a special connection with the Higher-I.

Consequently, if in the case of a certain approach the ego and the body become obstacles, then here their illusory and negative nature is taken into account. They may even be completely rejected as having no relation to the sphere of the «I,» while the I-ness of levels of Self-Being is stressed. (Upon further examination, the ego and the body themselves, if they become obstacles, are no longer what they are – and even being what they are, they are not to be viewed from their negative side.)

The Last Doctrine

The most profound essence of Eastern tradition leads us to comprehend that transcendence of God is illusory at its foundation. In fact, there's nothing more intimate for a human than God, for in a human being's higher manifestation he ceases being human and becomes what he really is, that is, God. God appears to be absolutely immanent for a human. More precisely, God is almost identical to that which is disguised as so-called «human.»

Human transcendence is thus based upon ignorance, upon metaphysical deceit, upon maya – without which world creation is impossible.

Elimination of metaphysical ignorance – elimination of identification of oneself with one's body, mind, or psyche – leads to a revelation in the end of the true human, or, rather, of that which calls itself human: essence concealed beneath the veil of false knowledge.

This false knowledge is at the foundation of the idea of God's «transcendence.» Elimination of this false knowledge is the elimination of all false concepts of God. (God is obviously transcendent for the common human mind, but here we are speaking of principal transcendence.) In dualistic religious systems that assume a fatal severance between God and human, these false concepts of God imply an inevitable, latent idolatry.

So reaching God means the end of all religions; it is the «discovery» that one's own true «I» is the source of eternal life and immortality. Reaching God means unconditional victory over Death.

This is the God within us, so much spoken of by the Christian mystics and saints as well as the Oriental ones.

But with all that, does this reaching imply an end of any idea of transcendence?

The idea of the truly transcendent (not the false, based on ignorance) is a cornerstone of human existence. In fact, one may say that a human always aspires to overstep the limits of the achieved, the limits of the realized. ...

But is it possible to overstep the limits of God, the Absolute, when divine realization means that the human being identifies himself with God?

Even the way the question is raised definitely appears «strange» from the viewpoint of the Eastern tradition, including the Hinduist. One may recall, however, that Hinduism – more than the other Eastern doctrines – proposes metaphysical freedom, and one may also recall the famous concept that the true mystery is enclosed not in the letters of a tradition but in what is between the letters. ... After all, a true tradition should always overstep its limits.

But what would it mean to overstep the limits of God, the limits of the Absolute? God is, primarily, an absolute reality, absolute Being, and «overstepping» the limits of the Absolute would imply the overstepping of any Reality there is. Overstepping the limits of Reality also implies overstepping the limits of the very source of the Reality, the source of Being, i.e., the so-called Divine Nothing

(identical to the Divine Plenitude that contains all potentialities of being), that Divine Plenitude which is beyond

Being as it exists, although it is neither its source nor its foundation.

Being in its non-manifest, latent, potential state is contained in the Divine Nothing. So the Divine «beyond Being» and the Divine Being compose a Metaphysical Unity, constituting one and the same «nature» of God.

For there's no duality in God, but quite the reverse – a metaphysical unity.

It is single in its «essence.»

What we are looking for, however, the truly transcendental, the eternally transcendental, should, therefore, be beyond God as a Unity, and consequently, beyond anything that is Reality or what Reality is based upon.

In the Eastern traditions, as they are given to us, we don't encounter such concepts, for these traditions basically lead us to what is «given» to us, to what is potentially contained within us – that is, to God and to what needs to be «realized.» Meanwhile, it is obvious that the truly transcendental does not seem to have been given to us. The traditional Path is but the first step of a True Initiation – and not even an initiation, but a threshold, the reconstruction of what seems to have been lost: the realization of potentiality.

The True Initiation leads to what is not given, what is not contained within us, what is truly transcendental for us. ... But is this at all possible? Can one actually make contact with that which is not given, with that which is for us an Absolute Beyond?

Attempting to answer this question (and ultimately overstepping the framework of all metaphysical traditions, both written and oral), we of necessity enter the sphere of hypotheses and hints, while the realization of a traditional Path is backed up by all the practical experience of sages, yogis, saints, avatars, God-humans – by all the historical spiritual heritage of humankind.

However, some hints definitely do exist, even historically. ... But let us not discuss them now. Let us point out only that the doctrine which teaches of «That Which Is Not,» of that which is beyond the Absolute, truly deserves to be called the «Last Doctrine» – although there exists another name for this doctrine – for it is impossible to go farther than this.

Let us again remark upon the hypothetical nature of this doctrine. We hope that those to whom this all is alien will forget what follows below. ...

The Last Doctrine is the teaching of That Which Is Not, of that which is beyond God, beyond the Absolute, of that which is transcendental to God, Reality, and the Higher-I. This teaching is about God's being but a «body» of the truly transcendental (using the method of analogy), but not the essence of the Transcendental; the latter is what could be the true Darkness, the true Ocean, that surrounds the Reality. ...

This Darkness is related to God as spirit is related to body – taking into account that such an analogy is of a purely external nature. It should, however, be noted that all words and definitions that we have to work with here, specifically in this chapter, are, so to speak, «conditional.» But in what sense?

It is clear that it is not possible to talk about «that which is» beyond the Absolute (i.e. to talk about That Which Is Not). However, in looking for hints to what may lie beyond words, we may consider the words' capacity for negation.

It is obvious that the entrance into the practice of the «Last Doctrine» (into its so-called «world») by means of Intellect, including the Divine one (since an intellect is pertinent to the sphere of reality), is impossible. Nevertheless:

1. A Theoretical Anticipation of this doctrine could be introduced through Intellect, and

2. A certain perception of the threshold of this doctrine is introduced through Intellect, for the threshold has a connection to the real

world, to the world of the Absolute, in the real world's relation to That Which Is Not.

The «Last Doctrine» seems to split into two parts:

1. The first part is that which could somehow be expressed through the Intellect;

2. The second, basic, and practical part is that whose essence lies outside all that is given to humans or to God.

We can definitely touch only upon the first part, and only then through certain hints. ... Primarily, the initiation into the Last Doctrine (into its first aspect) should begin with awareness. Liberation of Being, or realization of the Absolute, signifies the achievement of the Supreme Repose of Happiness and Immersion into one's Self, whereas the Last Doctrine commences with the principle of eternal transcendence, eternal horizon. ...

Consequently, the Last Doctrine implies disengaging from one's absolute, eternal, fundamental principle – but only after having realized it. The first level of this disengagement is the return from the sphere of the realized Absolute into the Periphery of Being, for it is there – not in the triumphant completeness of the Absolute – that one can locate «holes» into the true Darkness, the Abyss that lies beyond the Absolute. This Periphery of Being determines the higher essence of Being, not just of our own barriered world but of all Creation. For it is not in the dazzling light of the Absolute, but in the world of suffering and negation that a breakthrough into the Abyss becomes possible.

All this suffering and negation, which seems to be concentrated and symbolized by the idea of «death,» and which previously had to be overcome on the Path toward the Absolute, now takes on a positive connotation as a metaphor that points to a crack in the Darkness that leads to the Abyss.

Thus far, the first stage is to drop out of the realized Whole, the Absolute, to the Periphery, and to reconsider death, in a positive sense, as the concentration and symbol of all previous negation. However, this is such a deviation, such a descent to a Periphery

where nothing gets lost, that the Absolute Self, realized through a normal initiation, remains intact.

In other words, initiation into the Abyss does not cancel the prior initiation into the Absolute, but instead, subsumes it. Only after having obtained one's own true, immortal Self can one attempt to set off for the metaphysical voyage into the Unknown. Without having obtained this immortal Self, all discussions of the Last Doctrine are pointless.

In the beginning of one's voyaging, one should certainly start with God. But now, our affair with God is over, and the realized, immortal Self drops out from the Whole, initiating its own Holy Scripture, a scripture that now relates not to God but to the Abyss. However, this dropping out from the Whole can be realized only if initiation into the Last Doctrine takes place while one is still on the way to the Absolute. ... Otherwise the Whole, the Light, may absorb the One. ...

Dropping out from the Whole to the Periphery is in fact an independent initiation, while at the same time it is a threshold of the initiation to the Abyss – a threshold still within the Absolute, within Being. ...

In terms of Intellect, one may say something about the next stage, that is, about initiation into the very Abyss – although we may convey this initiation only through certain theoretical hints that have nothing to do with practical exercises, for these are beyond both Intellect and Being.

These theoretical hints could be as follows. Since the initiation, the last one, is performed in regard to That Which Is Not, any possession or realization – pertinent only to a regular initiation, such as when a human realizes God within – is out of the question. In any case, the principle of possession contradicts the principle of eternal transcendence.

On our path toward God-realization, we observe the principle of false transcendence, especially when we have a clear feeling that God is still afar, that It has not yet been disclosed, for we are aware

of a need to transcend the eternal obstacles in our path. And for those who can finally achieve it, God-realization overcomes these obstacles and creates the apparency of transcendence.

Nothing like this is pertinent to the Abyss, where all principles relating to the world of the Absolute and Being must be disregarded. There simply is no realization or possession where the Abyss is concerned, for one cannot reach That Which Is Not. The principle of realization is obviously pertinent only to the world of Being, the Absolute. Therefore, movement into the Darkness, into the Abyss, can be perceived only based upon the principle of eternal deprivation – although this principle, in this context, should be perceived in a positive way. Here, in this sphere, no victory can occur. The very principle of victory must be rejected, for it relates to possession or realization.

Several issues could be raised concerning the nature of the Abyss. We raise these issues exclusively in terms of Intellect, using analogy. Taking into account that the True Initiation into the Abyss – the second stage – is actually beyond both Intellect and the world of the Absolute in general, we may yet touch upon these issues by indirection, attempting to resolve the question of the essence of Being. This essence consists in self– relatedness – the self-identity – the highest manifestation of which is the formula «I is «I.» « Any Being includes at least the minimum self-relatedness. But, naturally, it is only within God, within the Absolute Self, that Being and

Knowledge may form an uninterruptible whole and self-relatedness may reaches its ultimate expression.

Being is that which somehow knows of itself. Even a feeling is knowledge of oneself. Obviously, a Being completely lifeless, one hundred percent unconscious, could never exist as Being, for that which is totally dead is not aware of itself and is not Being.

With all that, there is no principle of self-relatedness (the principle of Being) in the Abyss, in the trans-darkness. It is as though everything turns out to be the opposite of itself. This ultimate Beyond for the Self, the absolute absence of immanence, signifies, besides

other things, the absence of Being, thus determining the new principle of the Night.

While the highest form of self-relatedness and Being may be expressed by the formula:

I = «I»

then in the Abyss one may imagine the other formula:

I = «I» . «I»

This implies that although the eternal «I» has been preserved (the first part of the formula), in the Abyss the identity is broken. The formula «I» . «I» here does not signify identity (as, for example, in the case of having a body), but rather shows that the principle of self-relatedness is demolished in general, and that which is on the other side of the «I» is not the «I» itself (as is the case in ordinary self-identification), but is That Which Is Not.

In contrast to the first part of the metaphysical formula, based upon the principle of self-realization, the second part, pertaining to the Last Doctrine, may be expressed metaphorically as a «blindfold kiss» – the kiss of an invisible Face. ... Therefore, this is the principle of metaphysical anguish, the principle of eternal deprivation; for this invisible Face can never be found or possessed.

This is a marriage to a husband that doesn't exist, a contact with something that is not there.

Leaving behind the sphere of metaphors, we may add that no Intellect ... can conceive of this «is not there» – the Abyss.

To do it, one would need something fundamentally different, an organ by means of which we might establish direct contact with the Abyss. To a certain extent the Last Doctrine may be symbolized by lightning in the Night – the lightning being a symbol of the immortal «I.»

Consequently, although the practical initiation into the Abyss cannot be expressed beyond generalities, something still can be said of the first stage of True Initiation, which involves dropping out of a liberated personality from the Whole and retreating toward the Periphery. For this process is still contained in the Intellect.

This retreat, as we have already discussed, is the complete positivation of all negations (of evil and death). These positivations thus become cracks into the Abyss, and one's retreat thus denotes the first indirect contact with the Abyss through reconsideration of the world and transfiguration of the Reality, on which the seal of the Abyss will lie thereafter.

At the same time, this retreat signifies the first obtaining of the Transcendental Name and the first true Fame – for fame means detachment from the Whole. Obtaining the immortal Self, destined for contact with the Abyss or transcendental life, one drops out from one's Origin in order to start one's own transcendental life. Thus, one turns out to be greater than God while still remaining God. In fact – in this case – one is no longer «just» God (or «just» human, if he is incarnate in a human form). The One becomes the Creature of the Abyss (again, while remaining God at a certain level), whose essence is inexpressible in the terminology of our world, the world of the Absolute.

So the negations existing in this world, which had formerly to be overcome on the Path to the Absolute, now start playing a positive role. It is as though they designate a certain break, or interruption, of Being, a catastrophe, a preparation, a crack into that anti-world.

Of more substantial meaning is the transfiguration of the very real world.

Its essence is in the possibility that Being (our world) may bear the shadow, or reflection, of the Abyss. Through this, that which exists may hint of something that is not within it. In other words, the world may point at something which is not the world.

Thus, a Creature of the Abyss – after the new initiation – starts seeing reality as already radically transformed.

For this Creature, the new initiation signifies the end of the abandonment of Darkness. The world takes on a completely new meaning, or rather, a new trans-meaning. It is no longer an illusion that one needs to awaken from, but becomes instead a hint to that which is beyond the Reality, beyond the Absolute.

The world's ultimate transfiguration does not imply, however, its surrealization or symbolization – for any of these only pertain to the world of Reality, where the eternal essence is hidden behind the «things» that symbolize this world. Here, no one hides behind the world or «things.» For the real – even relatively real – can never be a symbol of That Which Is Not. Instead, the inexpressible power of the Trans-Darkness, Trans-Abyss, casts a shadow onto the manifest world, transmuting it into its anti-analog, anti-symbol – entering into new absurd-paradox relations with it.

Therefore the Creature of the Abyss is the participant of this transfiguration.

The Creature's personal Self is also transformed (retaining its Divinity) through this contact with the Abyss. Anguish without a cause, into the mystery of which he has been initiated, leads him right into the transcendental Abyss. He may become an Insane-God, A Blasphemous-God, a God-Become-Mad – for this is a God who's going away into endless Night.

But this one who goes away, remaining a God, is more than just a God, for his Self gets transformed wherever it touches the Abyss.

Immortality, once obtained, can never be denied or lost. But is it not possible that one could lose the Love of the Immortal Self? And on this level of Self-love, what is the meaning of the search for the Non– Existent, the Post-Absolute?

The retreat to the Abyss in this aspect may be perceived as follows: Realization of the Absolute is related to the achievement of completeness in the Absolute; and this completeness (tranquility, harmony) contradicts the idea of the eternally transcendent. At the same time, a special – perhaps the highest – aspect of Self-love is Love toward the unreachable Self. In other words, the realization of Self-ness relates to only one part of Self-love.

Therefore, Self-love may imply a kind of rejection of the Self: speaking metaphorically, a blindfold kiss, the kiss of an invisible spouse, one who cannot be seen due to the very principle of such relations.

This rejection of the Self conceals one of the moments of truly transcendental, truly-Beyond Love – for we are at the threshold of a principally different sphere of the Beyond – «beyond» in the pure meaning of the word, beyond our earthly world and all other worlds from Heaven to Hell.

The Devil, Gods, and the Single Absolute – the source and principle of them all – belong, obviously, to one and the same ultimately «beyond» Reality. (Although great caution should be employed when making trips into the unknown based upon the method of analogy. For the sphere of the Abyss is a sphere fundamentally different from that which exists.) ...

Speaking about common motives – why the immortal Self might wish to retreat into the Night – let us say that this could be caused by a special initiation that opens an Eye into the Abyss and creates the necessity for a truly-transcendental life, demolishing previous principles that were based upon the idea of realization. ...

A few words have to be spoken now about the paradoxical Creature that gets in touch with the Abyss, the Creature of the Last Doctrine (who in some cases may be a human – but, of course, only externally).

This Creature includes both absolute completeness and absolute deprivation; both the will to die and immortality; both eternal self-integrity and the risk of self-destruction; both absolute narcissism and the attempt to get beyond Self, God, and «Anti-God.» This Creature is the paradox of paradoxes, and even the very fact of its existence my be questioned, in a way, for in its most important aspect it transcends the Reality, overstepping the limits of the world of the Absolute.

It is hard to proceed any further, for the Last Doctrine does not keep on with tradition, but rather leaves it – at the same time preserving it somewhere aside as a first, yet necessary, stage. ...

And everything pertinent to the sphere of contact (or rather, anti-contact) between this Creature and the Abyss – everything that is truly practical and not just preliminary and indirect – is beyond any

description of the Absolute in the language, or even in the silence, of our world. ...

Юрий Мамлеев

ПОСЛЕДНЯЯ ДОКТРИНА

Сама глубочайшая сущность Традиции ведет нас к тому, что трансцендентность Бога является в основе своей иллюзорной. На самом деле нет ничего более близкого человеку, чем Бог, ибо в своем высшем проявлении человек перестает быть человеком, и становится тем, кто он есть в действительности, т. е. Богом. Бог оказывается абсолютно имманентным человеку, точнее практически тождественным тому, что скрыто под маской так называемого «человека». Его «трансцендентность» основана, таким образом, на «незнании», на метафизическом обмане, на майе, без которой невозможно создание мира.

Уничтожение метафизического невежества, уничтожение ложного отождествления себя со своим телом, умом и психикой ведет к тому, что истинная сущность человека (вернее, того, кто называет себя человеком), скрытая за занавесью ложного знания, в конечном счете, обнаруживает себя.

На этом ложном знании базируется идея «трансцендентности» Бога. Уничтожение этого ложного знания – есть уничтожение всех ложных идей о Боге (разумеется, Бог трансцендентен обычному человеческому рацио, уму, но в данном случае речь идет о принципиальной трансцендентности), которые чаще всего, особенно в дуалистических религиозных системах, предполагающих фатальный разрыв между Богом и человеком, ведут к неизбежному скрытому идолопоклонству.



Поэтому приход к Богу означает конец всех религий (1)[1]

Этот приход означает, кроме того, «приобретение» своего истинного «Я» как источника вечной жизни и бессмертия. Это приобретение означает безусловную победу над смертью.

Это и есть Бог внутри нас, о котором говорили как христианские мистики и святые, так и восточные.

Вместе с тем это «приобретение» означает ли конец всякой идеи трансценденции?

Идея истинно трансцендентного (2) (а не ложного, основанного на незнании) является вместе с тем каким-то странным, но краеугольным камнем человеческого бытия. Действительно, можно сказать, что человек всегда стремится выйти за пределы достигнутого, за пределы реализованного... Но можно ли выйти за пределы Бога, за пределы Абсолюта (ведь при условии Богореализации человек отожествляет себя с Богом?)

Сама постановка такого вопроса, несомненно, «странна» с точки зрения Традиции, в том числе индуистской.

Однако вспомним, что сам индуизм – в большей степени, чем другие доктрины, – предполагает метафизическую свободу, и вспомним также знаменитое положение, что подлинная тайна лежит не в буквах Традиции, а в том, что лежит между буквами... В конце концов, истинная Традиция всегда должна выходить за свои пределы.

Но все же, что означает «выйти за пределы Бога, за пределы Абсолюта?» Бог – есть, прежде всего, абсолютная реальность, абсолютное бытие, и «выход» за пределы Абсолюта означал

бы выход за пределы всякой Реальности вообще. Этот выход за пределы Реальности означает также выход за пределы того, что является источником Реальности, источником Бытия, т. е. за пределы так называемого Божественного Ничто (которое равносильно Божественной Полноте, содержащей в себе все потенции бытия) и которое как таковое хотя и находится по ту сторону Бытия, но является его источником и основанием.

Бытие содержится в Божественном Ничто в своем непроявленном, скрытом, потенциальном состоянии, и Божественное «по ту сторону бытия» и Божественном Бытие составляют Метафизически Единое, образуя одну и ту же «природу» Бога.

Ибо в Боге нет дуализма, а, напротив, метафизическое единство. Он един по своей «Сути».

То, что мы, однако, ищем – истинно-трансцендентное, вечно-трансцендентное должно, следовательно, быть по ту сторону Бога как Единства, и, следовательно, по ту сторону всего, что есть Реальность и на чем покоится Реальность.

В Традиции, как она нам дана, мы не имеем таких «представлений», ибо Традиция в основном ведет нас к тому, что нам «дано», что содержится в нас потенциально (т. е. к Богу) и что надо «реализовать». Между тем совершенно очевидно, что истинно-трансцендентное как бы не дано нам, и традиционный путь, по существу, является лишь первым этапом истинного посвящения, который даже и не является посвящением, а лишь его преддверием, восстановлением того, что как бы потеряно, реализацией потенциального.

Истинное же посвящение ведет к тому, что не дано, что не содержится в нас, что действительно трансцендентно нам... Но возможно ли такое, можно ли вступить в какой-либо контакт с тем, что нам не дано, что действительно абсолютно потустороннне нам?

Пытаясь ответить на такой вопрос (и уже окончательно выходя за рамки всякой обычной метафизической Традиции, как письменной, так и устной), мы неизбежно вступаем в сферу

«гипотез» и «намеков», в то время как реализация традиционного Пути подтверждена всем практическим опытом сейджей, йогов, святых, аватар, Богочеловеков – всем историческим духовным опытом человечества.

Тем не менее, некоторые намеки явно существуют, даже «исторически»... Не будем сейчас о них говорить, а отметим только, что доктрина, которая учит о «том, чего нет», о том, что выходит за пределы Абсолюта, действительно заслуживает названия «Последней доктрины» (хотя существует и другое название этой доктрины), ибо «дальше» этого пойти уже невозможно.

Снова оговоримся о «гипотетическом» характере этой доктрины. И надеемся, что тот, кому все это чуждо, – забудет о том, что нижеследует...

Итак, Последняя доктрина – это «учение» о том, чего нет, о том, что лежит по ту сторону Бога, Абсолюта, о том, что трансцендентно по отношению к Богу, к Реальности и к высшему Я (3). Это «учение» о том, что Бог является всего лишь «телом» истинно трансцендентного (говоря методом аналогии), а не сущностью Трансцендентного; последнее является как бы истинной Тьмой, истинным Океаном, который «окружает» Реальность...

По отношению к Богу эта тьма (4) является тем же, чем Дух по отношению к Телу (разумеется, принимая во внимание, что такая аналогия носит чисто «внешний» характер).

Надо, однако, добавить, что все «слова» и «определения», которыми мы здесь невольно оперируем, являются, особенно в этой главе, так сказать, «условными». Однако в каком смысле?

Ясно, что сказать о том, что «есть» по ту сторону Абсолюта (т. е. сказать о том, чего нет), невозможно. Однако, во-первых, вспомним способность слов к негациям, к намекам на то, что в них не содержится.

Кроме того, хотя очевидно, что «вхождение» в практику «Последней доктрины» (в ее мир, если так можно выразить-

ся) путем Интеллекта, включая Божественный (поскольку Интеллект относится к сфере Реальности), невозможно, но: 1) в Интеллекте может быть дано некоторое Теоретическое предчувствие этой доктрины и 2) в Интеллекте дано некоторое познание «преддверия» в эту доктрину, так как это преддверие имеет отношение к реальному миру, к миру Абсолюта, но в Его связи с тем, «чего нет». Сама «Последняя доктрина» распадается как бы на две части: 1) Первая, – которая еще может быть выражена в Интеллекте; 2) Вторая, основная и (практическая, суть которой вне всего того, что дано человеку и Богу.

Мы, разумеется, можем касаться только первой части и только путем некоторых намеков... Прежде всего, инициация в «Последнюю доктрину» (в ее первый аспект, конечно) должна начаться с осознания того, что «освобождение» бытия или «реализация Абсолюта» означает достижение Высшего Покоя Счастья и Погруженности в Себя в то время как последняя доктрина начинается с принципа вечной трансцендентности, вечного горизонта...

Следовательно, необходимо как бы оторваться от своей абсолютной вечной первоосновы, сначала, конечно, реализовав ее. И первый этап этого отрыва является возвращением из сферы реализованного Абсолюта – в мир на Периферию Бытия, ибо именно там, а не в торжествующей полноте Абсолюта возможно найти «дыры» в истинную Тьму, в Бездну, лежащую по ту сторону Абсолюта. Таким образом, этим определяется высший смысл бытия нашего огражденного мира и высший смысл творения мира: ибо не в ослепляющем свете Абсолюта, а именно в мире страданий и негаций возможен прорыв в Бездну.

Все эти страдания и негации, которые как бы сконцентрированы и символизированы в концепции «смерти» и которые ранее на пути к Абсолюту надо было преодолевать, теперь вдруг приобретают позитивный смысл (в плане «щели» в Бездну и в качестве «аналога»).

Таким образом, первый этап – это «выход» из реализованного Целого, из Абсолюта на Периферию и переосмысление (в позитивном смысле) смерти как концентрации и символа всех прежних негаций. Однако это такой отход, такой отлив на Периферию, при котором ничего не теряется, и абсолютное Я, которое реализовано на пути «банального» посвящения, остается неизменным.

Иными словами, инициация в Бездну не отменяет предшествующую инициацию в Абсолют, а, наоборот, предполагает ее. Только приобретя свое истинное бессмертное Я, можно отважиться пуститься в чудовищное метафизическое плавание в Неизвестное. Без приобретения этого бессмертного Я говорить о Последней доктрине бессмысленно.

Начать необходимо, разумеется, с Бога, но потом роман человека с Богом заканчивается, и реализованное бессмертное Я выходит из Целого, начиная свое собственное священное писание, которое уже, естественно, имеет отношение не к Богу, а к Бездне. Однако этот выход из Целого может быть реализован только в том случае, если еще на пути к Абсолюту дается некоторое посвящение в Последнюю доктрину... В противном случае Целое, Свет может поглотить «его», т. е., например, человеческую душу, стремящуюся к Абсолюту (но не в смысле растворения бессмертного Я, а в смысле «заключенности» его в Целое и невозможности выхода в истинную трансцендентную жизнь при всепоглощающем нарциссическом всемогуществе Центра).

Выход из Целого на Периферию является по существу самостоятельной инициацией и в то же время преддверием посвящения в Бездну, преддверием еще в пределах мира Абсолюта, в пределах Бытия...

Однако в рамках Интеллекта можно «сказать» кое-что и о следующем этапе, т. е. о посвящении непосредственно в саму Бездну, конечно, только в плане «теоретических» намеков, вне

самой практики, не самих операций, которые лежат по ту сторону Интеллекта и Бытия.

Эти теоретические намеки могут быть, например, такого рода. Поскольку посвящение, последнее посвящение, совершается по отношению к тому, чего нет, то здесь не может быть и речи об «обладании» или «реализации», что являлось бы сущностью обычного посвящения (человек, например, реализует Бога внутри себя)-(5). К тому же принцип обладания противоречит принципу вечно трансцендентного.

На пути к Богореализации мы имеем принцип ложной трансцендентности, особенно, например, тогда, когда мы ясно чувствуем, что Бог еще «вдали», что мы не открыли его. Создается впечатление трансцендентности, вечных препятствий на пути к Богореализации, но в конечном итоге (для тех, кто «может») Богореализация совершается, несмотря на все препятствия, которые и создают впечатление трансцендентности.

Ничего подобного не может быть в отношении Бездны (все принципы, связанные с миром Абсолюта и Бытия, здесь должны быть отброшены). Реализации и обладания просто не существуют в отношении Бездны, ибо нельзя «достичь» того, чего «нет» (принцип реализации связан, конечно, только с миром Бытия, с миром Абсолюта). Следовательно, движение в вечную Тьму, в Бездну может быть понято на основании принципа вечной лишенности, который, однако, должен быть понят позитивно. Здесь, в этой сфере, не может быть «победы» (сам принцип «победы», связанный с обладанием или реализацией, следовательно, здесь отбрасывается).

Ряд вопросов (разумеется, в пределах Интеллекта и при использовании метода аналогии, учитывая при этом, что истинное посвящение в бездну, ее второй этап – полностью вне Интеллекта и мира Абсолюта вообще) может быть задан о характере Бездны. Косвенно мы можем прикоснуться к этому, пытаясь ответить на вопрос о сущности бытия. Эта суть, несомненно, заключается в самосоотнесенности, в самотождестве, высшим

проявлением которого является формула «Я есть я». Любое бытие включает хотя бы минимальную самосоотнесенность, но, естественно, только в Боге, в Абсолютном Я бытие и знание образуют неразрывное целое, и самосоотнесенность с самим собой достигает, таким образом, полного выражения.

Бытие есть то, что тем или другим путем знает о себе – ибо даже ощущение является знанием о себе. Очевидно, что полностью мертвого, бессознательного на сто процентов бытия не может существовать как бытия, ибо то, что абсолютно мертво, не знает о себе и не есть бытие.

Вместе с тем в Бездне, в транс-тьме принципа самосоотнесенности (принципа бытия) не существует. Все как бы становится потусторонним самому себе. Эта полная потусторонность по отношению к самому себе (абсолютное отсутствие имманентности) и означает, кроме прочего, отсутствие бытия, и она определяет новый принцип, принцип Ночи.

Если высшая форма самосоотнесенности и бытия может быть выражена формулой Я = Я, то в Бездне можно ли себе представить формулу Я = Я.? Ведь хотя вечное Я сохранено (первая часть формулы), но в самой Бездне тождество разомкнуто. Формула Я=Я не означает здесь, конечно, ложного отождествления (как, например, в банальном случае с телом), но говорит о том, что принцип самотождества разрушен вообще и то, что находится по другую сторону Я, не есть само Я (как в обычном самоотожествлении), а есть то, чего нет.

Таким образом, в отличие от первой части этой метафизической формулы (которая основана на принципе самореализации), вторая часть, относящаяся к Последней доктрине, может быть выражена – по принципу аналогии – как «поцелуй с закрытыми глазами», как поцелуй невидимого Лица... Следовательно, это и есть принцип метафизической тоски, принцип вечной лишенности, ибо это невидимое лицо нельзя найти, нельзя им «обладать».[6]

Это брак с женихом, которого нет, контакт с тем, кто не существует.

Оставляя сферу аналогии, можно добавить, что никаким Интеллектом, включая Божественный, невозможно представить это «нет», эту Бездну (7).

Для этого должно быть нечто принципиально иное, иной «орган» (8), благодаря которому мы можем вступить в прямой контакт с Бездной. До известной степени символом последней доктрины может быть ночь и молния в ней (молния как символ бессмертного «Я»).

Следовательно, хотя само практическое посвящение в Бездну лежит по ту сторону выразимого и вообще всего, что есть, можно, однако, что-то «сказать» (поскольку это еще содержится в Интеллекте) о первой фазе истинного посвящения – т. е. о выходе «освобожденной личности» из Целого и отходе ее на Периферию.

Этот отход есть, как мы говорили, полная позитивизация всех негаций («зла» и «смерти») как щелей в Бездну. Он означает первый косвенный контакт с Бездной путем перепознания мира и трансфигурации реальности, на которой после этого будет уже лежать печать Бездны.

В то же время этот отход означает первое приобретение Трансцендентного Имени и первую истинную Славу – ибо слава означает выделение из Целого. Обретя бессмертное Я, тот, кто предназначен для контакта с Бездной, т. е. для трансцендентной жизни выходит из своего Первоначала, чтобы начать свою собственную трансцендентную жизнь. Тогда «он» становится больше Бога, оставаясь Им. По существу – в этом случае – он уже не является «только» Богом (и «только» человеком – если он явлен в форме человека). «Он» становится существом Бездны (оставаясь на определенном уровне Богом) – суть которого невыразима в терминологии нашего мира, мира Абсолюта.

Итак, негации, существующие в мире, которые раньше преодолевались на пути к Абсолюту, теперь играют некую позитив-

ную роль: они как бы означают некий разрыв, прерыв в Бытии, катастрофу, подготовку, щель в тот «антимир».

Более существенное значение имеет, однако, трансфигурация самого реального мира.

Суть ее заключается в возможности Бытия (нашего мира) иметь на себе тень или «отсвет» Бездны. Благодаря этому сущее может «намекать» на то, чего в нем нет. Иными словами, мир может указывать на то, что не есть мир.

Существо Бездны, таким образом, – благодаря новой инициации – начинает видеть реальность как уже радикально преобразованную.

Этим наступает конец тьмаоставленности для него. Мир приобретает совсем иной смысл, точнее за-смысл. Он больше не «иллюзия» (от которой надо проснуться), а «намек» на то, что выходит за пределы Реальности, за пределы Абсолюта (9).

Его, мира, полнейшая трансфигурация не означает, однако, его «сюрреализации» или «символизации» – ибо подобное целиком относится к миру Реальности, где за «вещами» скрывается их вечная суть, символами которого они являются. Здесь же никто не скрывается за миром, за «вещами» – ибо реальное, даже относительно реальное, не может быть символом того, чего нет, но, наоборот, невыразимая мощь Транс-Тьмы, Транс-Бездны бросает свою «тень» на воплощенный мир, «превращая» его в свой антианалог, антисимвол, вступая с ним в абсурдистски-парадоксальные отношения.

Таким образом, существо Бездны есть участник этой трансфигурации.

Его собственное Я, разумеется, трансформируется тоже (оставаясь при этом Божеством) – из-за начинающегося контакта с Бездной. Тоска без «причины» (русская тоска!), в мистерию которой он был посвящен, ведет его в Трансцендентную бездну. Он может стать богом-безумцем, богом-богохульником, богом, сошедшим с ума – ибо это Бог, уходящий в бесконечную Ночь. Но такой уходящий, оставаясь Богом, уже не только Бог, потому

что его Я изменяется по мере этого «соприкосновения» с Бездной.

Однако бессмертие, раз приобретенное, не может быть опровергнуто и потеряно. Но может ли быть потеряна Любовь к Нему, любовь к бессмертному Я? И что означает этот поиск в Несуществующем, в post-Абсолютном – на уровне любви к Я?

Уход в Транс-Бездну в этом аспекте может быть «понят» таким образом: реализация Абсолюта связана с достижением «полноты» в Абсолюте, и эта «полнота», «спокойствие», «гармония» находится в противоречии с идеей вечно трансцендентного. В то же время особый, возможно «высший» момент любви к Себе заключается в Любви к Себе как к недостижимому. Иными словами, реализация Самости имеет отношение только к одной стороне Любви к Себе. Поэтому Любовь к Себе может быть связана как бы с отказом от Себя, метафорически говоря, с поцелуем с закрытыми глазами, с поцелуем невидимого супруга, которого нельзя видеть по самому принципу отношений (10). В этом заключается один из моментов истинно-трансцендентной, истинно-потусторонней любви – ибо мы у порога принципиально иной сферы потустороннего, потустороннего в подлинном смысле этого слова, ибо и наш земной мир, и все иные миры, от ада до Неба, и дьявол, и боги, и сам Единый Абсолют, их всех источник и принцип принадлежат, естественно, к одной и той же нашей, сугубо посюсторонней Реальности.

Правда, следует с некоторой осторожностью относиться к разным путешествиям в неизвестное, которые основаны на методе аналогии, ибо сфера Бездны – сфера принципиально отличная от всего существующего...

Однако если говорить об общих мотивах, т. е. «почему» бессмертное Я «хочет» уйти в Ночь, то это может быть вызвано также особым посвящением, которое открывает «Глаз в Бездну» и дает потребность в истинно-трансцендентной жизни, разрушающей прежние принципы, основанные на идее реализации...

Остается теперь сказать несколько слов о том парадоксальном существе, которое вступает в «контакт» с Бездной, т. е. о существе Последней доктрины (которое может быть в некоторых случаях «человеком» – конечно, только с внешней стороны).

Это «существо» одновременно включает в себя и абсолютную полноту, и абсолютную лишенность, и волю к «смерти», и бессмертие, и вечную самосохранность, и риск «самоуничтожения», и абсолютный нарциссизм, и попытку выйти за Себя, и Бога, и «Анти-Бога» – это «существо» подлинный парадокс парадоксов, и даже сам факт его существования может быть как бы поставлен под вопрос, ибо в своем важнейшем аспекте оно выходит за пределы Реальности, за пределы мира Абсолюта (11).

О большем трудно говорить, ибо Последняя доктрина не продолжает Традицию, а оставляет ее, сохраняя в то же время ее, но где-то в стороне, как первый и необходимый этап...

И все, что относится к сфере подлинного практического (а не предварительного, косвенного) «контакта» (точнее, «антиконтакта») между этим «существом» и Бездной – вне описания на «языке» (и даже на «молчании») Абсолюта, на языке и молчании нашего мира...

Авторские примечания

(1) Что, разумеется, не означает отрицания их важности в мире, тем более в современном мире, отрезанном от Бога.

(2) Или «абсолютно потустороннего». Именно этот «термин» лучше всего отражает сущность метафизических ситуаций во многих моих художественных произведениях (см. сборник рассказов «Живая смерть» и «Изнанка Гогена», романы «Шатуны» и «Последняя комедия»).

(3) Как мы уже подчеркивали, эта доктрина не имеет ничего общего с известным учением о Божественном Ничто, Нирване, Святой Тьме Абсолюта и т. д.

(4) Речь, разумеется, идет об истинной трансцендентной Тьме, которая не имеет никакого отношения к демонической тьме, связанной с миром Бытия и включенной в систему Абсолюта.

(5) Если обратиться к буддийской традиции, то «реализовать» можно и состояние Нирваны (или достичь его).

(6) Разумеется, все это не имеет ничего общего с профанической «разделенностью» и «тоской» в мире Абсолюта, которые по принципу могут быть преодолены и уничтожены обладанием.

(7) Эта «Бездна» не есть, конечно, и «Ничто», ибо «Ничто», например, представимо Интеллектом.

(8) «Орган» этот есть Глаз в Бездну, уничтожающий все представления о виденьи.

(9) Таким образом, здесь речь идет, конечно, не о традиционном посвящении, а об ином, «невидимом» сверхпосвященни, по отношению к которому обычное посвящение, известное в истории религий и метафизики, является лишь тенью. Это сверхпосвящение, по существу, не касается ни мира, ни нашего Абсолюта, проходя сквозь все это как невидимый луч, уводящий в принципиально Иное.

(10) Иными словами: Я = Я есть Реальность. Но если Я = Я =..., то цепь разорвана, и третий неизвестный член этой метафизической формулы, скрытый во Тьме Бездны, уже не может быть «Я» в прежнем смысле и не может быть вообще «кем-либо», ибо «он» уже «принадлежит» Бездне. И «путь» к Тому, к которому пути нет, есть одна из форм жизни в Бездне.

(11) Надо отметить, что возможны и другие подходы к этой сфере Бездны, сфере Антиреальности.

Максим Журкин

ФИЛОСОФИЯ ЖРЕЦОВ (ИЛИ ТРАКТАТ О СОЦИАЛЬНОЙ МАГИИ)

В своё время великий европейский мыслитель Карл Маркс гениально доказал, что история человечества – это цепочка последовательно сменяющих друг друга политико-экономических формаций. Любой историк их прекрасно помнит: первобытное общество, рабовладение, феодализм, капитализм. Но о точности этой периодизации споры не утихали никогда. Даже сам Маркс сильно колебался: он видел, что общества Древнего Востока – Индия, Китай, Египет и Месопотамия – сильно отличаются по экономической структуре от античных полисов. Философ даже хотел ввести ещё одну формацию – «азиатский способ производства», но не решился сделать этого, чтобы не нарушить стройность теории.

Подобные заблуждения не вина Маркса, он строил свою концепцию в середине 19 века на основании изучения истории Европы. Исследование азиатских культур тогда только начиналось, и мыслитель разделял характерное для своей эпохи заблуждение, видя в цивилизации Запада синоним более высокоразвитой цивилизации вообще. Меж тем культура классической Античности и наследовавшая ей во многом культура Западной Европы есть, на самом деле, сильное исключение из основной магистральной оси развития человечества.

Другая ошибка той эпохи, которую также не мог не разделять К. Маркс, это причисление всех до государственных форм

общества к примитивным культурам. Согласно марксистской классификации, история первобытного общества делится на две стадии: дикость и предгосударственная стадия – варварство. Цивилизация же появляется вместе с образованием экономических классов общества, аппарата насилия и бюрократии. Культуры же, которые не достигли стадии образования государства, считались долгое время однозначно отсталыми.

Но за полтора века со времён Маркса успела далеко шагнуть археология, и выяснилось, что трактовка догосударственных форм общества, как отсталых не соответствует действительности. На самом деле существовала масса археологических культур, которые несли в себе все признаки высокоразвитой цивилизации, но сам факт наличия у них государства не фиксируется. Допустим, культура кельтов в Европе выработала очень сложные философско-мифологические представления. Кельты также возводили громадные культовые сооружения. Наиболее известное из них – древняя обсерватория бронзового века «Стоунхендж». Строили они и другие дольмены, для возведения которых нужен был организованный труд тысяч людей. Существовал слой культовых служителей–друидов. Помимо знания мифологии магии и прочих жреческих функций, друиды видимо обладали большими знаниями в астрономии, алгебре и других дисциплинах. Но государство у кельтов, как бы отсутствует. Союз племён – не более.

Или допустим, «срубная» культура Восточной Европы эпохи раннего «бронзового века», относимая к индоевропейскому этническому субстрату. Именно они одомашнили лошадь и изобрели колесницу. Археология также фиксирует наличие у «срубников» сильной дифференциации захоронений – наряду со скромными погребениями простых общинников появляются огромные курганы с очень сложным обрядом погребения и богатой утварью, скорее всего так хоронились жрецы. На глиняных сосудах этой культуры, также порой, находят очень сложный набор пиктографических знаков. Некоторые учёные

считают, что это, возможно, следы протописьменности. Древние городища, относимые к этой археологической культуре, самое известное из которых – Аркаим, построены тоже как обсерватории. Но исторических следов государства у «срубников» не фиксируется.

Сарматы – кочевой народ, который впервые ввёл в военную практику использование тяжёлой кавалерии, когда всадники и кони, закованные в чешуйчатые металлические латы, с длинным копьём и двуручным мечем, просто сносили со своего пути легковооружённую пехоту. Сарматы правили многими племенами Восточной Европы, в том числе и протославянами.

Но государство, в классическом его понимании, у них отсутствовало. Но зато сохранились огромные курганы «цариц» – точнее жриц, с массой драгоценных украшений из золота, у сарматов был матриархат.

Можно назвать ещё массу культур Америки, Африки и Евразии, у которых существовали все признаки цивилизации без отчётливых государственных форм. Они как будто бы созрели для образования, государства, но, просуществовав порой века, так и не перешагнули этой стадии. Таких примеров масса.

Так может ли существовать развитое общество без государства – границ, армии, принудительных налогов и централизованной власти?

А, может быть, эти общественные формы вовсе не были переходными к чему-либо, а вполне самодостаточными. То есть в данных случаях мы имеем дело с каким-то самостоятельным социально-экономическим устройством, какой-то отдельной формацией? Как же можно её определить, назвать? Что за господствующий слой был в данном типе общества? Встаёт ещё множество более узких вопросов: система права – какова она была без аппарата насилия и принуждения? А оборона и война, как велась без регулярной армии?

Определенно, что роль правящей элиты в данной социальной системе выполняли служители культа разной специализации – жрецы, колдуны, шаманы, и другие возможные их названия.

Сложился этот строй, видимо, в эпоху неолита – позднекаменного века, когда при переходе к производящему хозяйству из массы простых общинников выделились профессиональные служители культа, и составили первую правящую элиту. А почему первую? Да потому что других правящих групп кроме них тогда не было. Сословие профессиональных воинов ещё не сложилось, соответственно, не было и зависимого от него крестьянства. Рабов также ещё не научились эксплуатировать, пленных либо приносили в жертву своим богам, либо они включались в систему родовой общины на младших правах (кому более повезло). Ополчение мужчин всего племени представляло единственную вооружённую силу на том этапе. Закон – право, держалось на обычае, его подкрепляли такие грозные институты как кровная месть, и обычай ритуальных испытаний спорящих сторон.

Единственная прослойка, напоминающая правящий класс – профессиональные служители культа, осуществляли свои функции без какого-то ни было принуждения, опираясь лишь на силу традиции, и внушаемые ей почитание и страх к своему сословию.

То есть данную систему можно назвать «жреческим коммунизмом» – строем, при котором общество сохраняет ещё без классовые черты, но выделяется прослойка профессиональных служителей культа, выступающих в качестве хранителей духовного наследия, ритуальных и практических знаний, т.е. культурной традиции данного общества (обычно племенного союза).

И, судя по огромным культовым сооружениям древних народов, сложным обычаям захоронений, богатейшему культурному наследию мифов и сказаний, математическим, астрономическим и медицинским знаниям, которыми владели древние жрецы, эта формация отнюдь не была примитивной или пред-

шествующей чему-либо. Всё указывает на то, что в данном случае мы имеем перед собой какой-то самостоятельный тип общества. Возможно память о «Золотом веке», которую хранят мифы всех народов, и есть воспоминания о «жреческом коммунизме».

Так каков же был механизм жреческой власти, как они могли управлять массами без аппарата насилия, копить огромные богатства без принудительной системы налогообложения? Видимо, в этом и есть основная «тайна» жрецов, а отнюдь не магические заклинания духов различных сфер.

Жрецы управляли сознанием масс, и за тысячелетия своей «духовной» практики нашли механизмы воздействия на коллективное бессознательное, то есть те инструменты, которые заставляют людей подчиняться добровольно. Основное правило подобной власти заключается в том, что, формируя мотивы поведения человека, управляешь и самим поведением.

Проанализируем эти механизмы более подробно.

Основной элемент любых культово– магических операций заключается в вере участников этих обрядов в серьёзность и действенность всего происходящего. Один из главнейших принципов любой магии заключается в том, что она действует лишь тогда, когда в неё верят.

Карл Маркс сказал, в своё время, гениальную фразу –

«Идея становится материальной силой, когда овладевает массами».

Перефразировав его можно добавить, что «для любых человеческих объединений, искренняя вера в истину каких либо абстрактных принципов, становится источником силы и власти».

Таким образом, можно сделать, вывод, что магия действительно способна оказывать реальное физические воздействия на социум и отдельных личностей, но относится она не к сфере манипуляции потусторонними силами, а к области управления человеческим сознанием. То есть, когда человек искренне верит в силу ритуала, он действительно способен производить на него физические воздействия (допустим, излечивать от болезни).

Магические верования есть социальный инструмент – любая магия это явление, относящееся к социальной власти в первую очередь, а отнюдь не потусторонней.

О связи магии и власти прекрасно знали народы традиционных культур – у полинезийцев (племена маори) есть понятие «мана», это магическая сила и сверхъестественнее свойства, которыми наделены «сильные мира сего» – колдуны, жрецы, вожди. У обычных соплеменников она почти отсутствует. Таким образом, понятием «мана» у полинезийцев обожествляется, прежде всего, земная – социальная власть.

У всех народов, включая современные, есть традиция приписывать великим историческим деятелям какие – либо сверхчеловеческие качества, например, необычную гениальность или сверхъестественное предвидение, согласитесь это и есть «мана».

Таким образом, комплекс жреческих ритуальных манипуляций, ставящих целью воздействие на коллективное сознание, можно назвать *социальной магией*, основной стержень которой – искренняя вера масс в её действенность.

Управление верой, искусственное её вызывание – вот главная тайна жреца. Какова же методика этого древнейшего искусства? Это прекрасно можно изучить на основе этнографического материала и сведений о древнейших культах.

Миф

Первейший и необходимейший элемент социальной магии жрецов – это миф.

То есть, имеющаяся в арсенале любого служителя культа, идейная концепция, объясняющая всё мироздание в целом и, соответственно, вытекающая из этой концепции возможность объяснения всех случаев жизни в частности.

Причём совершенно необязательно, чтобы эта концепция была доказуема, она может быть даже наивна, как, допустим, все мифы древних народов (идея о том, что боги сделали людей

из глины). Но, опираясь на миф, жрец формирует стереотип поведения человека, то есть, он может предписывать человеку, как ему необходимо поступать в каждом конкретном случае, какие традиции поддерживать, во что верить, и главное – что есть хорошо и что плохо. Отсюда вытекает мораль – правила поведения, диктуемые мифом.

Можно привести пример о том, как это работает, как может жрец, допустим, объяснить вражду двух племён – одно племя произошло от какаду другое от черепахи, однажды какаду выклевал черепахи глаз и с тех пор потомки черепахи воюют с потомками какаду. Наиболее древние мифы примерно так и объясняют мироздание на этом уровне.

Миф – это матрица любого человеческого мышления. Даже современные люди способны оценивать окружающий мир только «изнутри», какой либо мифологической концепции. Миф необязательно может выступать только в религиозной форме – любая абстрактная концепция, претендующая на объяснение окружающего мира, является мифом (допустим, идеология). И, соответственно, в качестве жреца может выступать не только служитель культа. Любой человек, вещающий от имени какой либо абстрактной догмы, фактически претендует на роль жреца.

Научные знания прекрасно вплетаются в любую мифологическую ткань и способны только подкреплять собой и усиливать действие любой идейной доктрины. Знание – это сила, об этом знал всегда любой жрец, и не просто сила, а магическая – ключ к жреческой власти. Именно обладание знанием недоступным для масс, доступ к его толкованию и использование оного для поддержания своей корпоративной власти – основной признак жреческого сословия. На более поздней исторической стадии мифы кодифицируются в священные тексты. Наличие священных текстов, содержащих обязательно «истину», их толкование и популяризация, – так же один из основных признаков жреца.

Вместе с преданием обязательно складывается и «канон»– общий стиль большого мифа. Дальнейшее развитие и усложнение мифа обычно идёт в рамках канона.

Жертва

Знание без его применения бессильно. Миф становится инструментом воздействия на окружающий мир и генератором власти, а не просто умозрительными рассуждениями, только в том случае, если он подкрепляется практикой жертв за него. Человек должен поверить в миф. Заставить его это сделать можно только одним способом – что-либо отдать за него. Жертвы могут быть абсолютно разного свойства: ритуальные подношения, церковная десятина, жертвоприношение животных и плодов или, допустим, аскеза во имя веры и отказ от благ. Но самая ценная жертва – это человеческая жизнь. Причём необязательно человеческие жертвоприношения, которые практиковали многие древние культы. Страдание и смерть за веру или убийство врагов веры – это самое сильное идейное оружие, которое автоматически наполняет смыслом любой миф. Пролитие крови заставляет воспринимать всерьёз любые идейные догмы. Поэтому кровь – это действительно магическая жидкость, но не в прямом, а в переносном смысле. Кровь и смерть наполняют содержанием любой миф, через травмирование человеческой психики острыми переживаниями кровавых драм она способна даже превращать веру в одержимость и фанатизм. Только при наличии жертвы миф «работает», то есть служит источником власти, без неё он становится просто сказкой.

Обряд и праздник

Миф, как правило, это драма, с обязательными элементами борьбы и смерти. Для того чтобы человек жил категориями мифа, мало даже одной лишь жертвы. Необходимо постоянное пребывание человека «внутри» мифологической драмы – чтобы личность постоянно переживала категории мифа, можно

сказать даже сливалась с ним. Этой цели служит обряд и сопутствующий ему праздник. В наиболее древние времена эти вещи были нераздельны – праздник был обязательной частью обряда. Сам обряд – это, фактически, театральная постановка, ставящая целью символически погрузить человека внутрь мифологической драмы, заставить его периодически переживать её, но в символическом варианте. У людей первобытных культур или выросших в удалении от современной цивилизации, наконец, у детей, есть одно психологическое свойство – рассказывая, что-либо, они как бы заново переживают события своего рассказа. То есть мимикой, эмоциями, жестикуляцией они как бы «проигрывают» события своего повествования. Обряд – это и есть подобный пересказ мифологических событий, но коллективный и заменяющий события сказаний их символами. Допустим, мифологическое божество может заменять человек, играющий его роль, искусственное изображение или какой либо иной символ. Естественно, что всё современное искусство – театр, живопись, скульптура и др. есть также символические фигуры, транслирующие мифы, но – современные.

Обряды можно классифицировать – некоторые из них относятся к социальной магии напрямую, некоторые – опосредованно. Иные из обрядов даже абсолютно не связаны с религией и вполне могут существовать, и существуют, в современном и светском обществе.

1. Обряд поклонения некоему абстрактному принципу: богу или какой-либо идее, священному месту или предмету, может сопровождаться клятвами о верности данному принципу.

2.Обряды магического воздействия на окружающий мир: вызывание дождя, обряды, приносящие удачу и прочие блага и т. д., (сюда же можно отнести обряд проклятья, то есть символическое нанесение вреда объекту ненависти).

3. Обряд единства общины часто существует в виде праздника, подчёркивающего единство какого-либо коллектива перед общим принципом вне зависимости от сословных и классовых

или прочих различий, может выступать и в форме ношения каких либо отличительных признаков обозначающих принадлежность к какой-либо общине – одежда, эмблемы, татуировки и другие знаки.

4. Обряд пророчества: предсказание либо гадание о будущем. В древние времена все правители и полководцы согласовывали свои решения с гаданиями или предсказаниями, таким способом жрецы могли управлять наивными вождями, которые думали, что им советуют боги.

5. Инициация: обряд посвящения – символическое переведение человека в какую-то иную групповую категорию по любому признаку. Этот обряд занимал и занимает важнейшую роль в человеческих судьбах, жизнь любой личности всегда была построена как ряд переходов в разные социальные группы, порой с испытаниями.

Обряды могут взаимно переплетаться друг с другом или один обряд может нести также сразу несколько символических значений и сопровождаться жертвами, клятвами, ритуальными действиями.

Символ

Символ есть важнейший элемент жреческой власти. Жрец – это не кто иной, как создатель символов, их повелитель и толкователь. Категории мифа всегда доводятся до масс в виде символов, разнообразие их огромно – музыка, изображения, предметы, письменность, литература, танец, скульптура ит.д. Даже у неандертальцев, судя по материалам археологических раскопок их погребений, были символические обряды. Возможно, человек даже мыслит символами (но это тема уже другого исследования) и жрец, оперируя символами, управляет человеческим сознанием. Всё искусство суть символы разных мифов. Люди, творящие произведения искусства, выполняют древнейшую жреческую функцию, даже если сами не осознают этого.

Тайна и ложь

Ещё один ключевой инструмент власти из жреческого арсенала – это тайна, потому что главная тайна, преследующая человека, это загадка смерти. Жрец всегда утверждает, что эта тайна ему известна, и он хранит ответ на неё. А зная о том, что будет после смерти, жрец, естественно, претендует на то, что ему известен и смысл жизни. Именно поэтому в обществах, где была сильна жреческая власть, столь большую роль играл погребальный культ. Эти хитрецы всегда придумывали сложные системы потустороннего мира и утверждали, что без их посредничества человеческая душа никак не сможет там сориентироваться и занять подобающего ей места. Соответственно, настоящий жрец должен быть обязательно хранителем тайн, больших и малых. Потому что даже самая небольшая тайна хранит в себе частичку самой великой и грозной из всех тайн – загадку смерти. Любой секрет – это уже кусочек культовой власти, а хранитель его пусть немного, но жрец.

С обладанием тайной связана ложь. Значительная часть культовых служителей издревле отдавали себе отчёт в том, что вся система их власти – это всего лишь манипуляция, и сами не верили в тот идейный продукт, который преподносили массам. Но, осознавая, что своим существованием они выполняют важную социальную функцию, вынуждены были скрывать это. Поэтому среди жречества всегда распространены были эзотерические (скрытые) учения и философия, догматы которых сильно отличались от внешней экзотерической стороны их учений. Основные принципы своей философии жречество всегда держит в секрете.

Так связана ли жреческая власть действительно с чем-то потусторонним, есть ли в ней элементы подлинной мистики, или это действительно лишь манипуляции коллективным сознанием? В задачи данного исследования не входит решать эту про-

блему, да и вряд ли когда-либо она будет решена. Но определённо, что весь арсенал жреческих методов «работает» и без какой бы то ни было мистики, порою в довольно светских обществах.

Пример тому – история коммунистических государств, и СССР в частности. Казалось бы, разве есть что-нибудь общее между коммунистической идеологией и обрядами древних народов? Но вот допустим – у древних инков был обычай выносить к войскам мумии умерших императоров, или даже носить их вслед за войском в ритуальных носилках для поднятия боевого духа. Сразу вспоминается парад на Красной площади перед мавзолеем с мумией Ленина. Не правда ли, есть что-то общее? Или у многих древних народов был обычай приносить военнопленных противника в жертву на могилах своих вождей. Вспомним Илиаду – жертвоприношение Ахилла. Конечно же, в СССР не закалывали немецких пленных генералов на ступенях мавзолея (хотя идея и не плохая) но вспоминается Парад Победы, – как бросали к усыпальнице вождя штандарты поверженных немецких войск. А ведь это не что иное, как ритуально-символическое (магическое) уничтожение противника. А если взять историю фашизма, там как раз было такое изобилие ритуально-обрядового элемента, что на эту тему написаны целые книги.

Но вот либеральные общества США, Западной Европы: там, казалось бы, жреческий культовый элемент сведён к минимуму – торжество позитивистской науки, никакой тебе ритуалистики. Но сразу же вспоминается огромная роль масонства в истории Запада и США, в частности. А масоны, судя по материалам нашего исследования, не что иное, как жреческая корпорация, изучающая и хранящая всё тот же древнейший набор культовых методов. Так что мир сейчас, как и тысячи лет назад, опутан жреческой властью, и ничего принципиально в этом плане не изменилось.

Каста жрецов будет существовать до тех пор, пока живёт человечество, как впрочем, и каста воинов. Ведь жреческая фор-

мация никуда не исчезла из истории. Она существует в виде любой церковной или культовой организации. Политические партии и культурные движения тоже её копируют.

Даже если представить себе, что появится учение о борьбе с властью этой касты, то оно неизбежно станет такой же идейной догмой, и естественно обзаведётся своим жречеством – получится антижреческое жречество. А ведь такие примеры в истории уже бывали. Культовая власть неистребима, это государство без границ, существующее лишь в сознании своих последователей, тем не менее, оно способно генерировать огромную власть, быть причиной кровопролитных войн, создавать и рушить цивилизации. Жреческая корпорация может веками дремать под властью захватчиков, порою переживать упадок, порой взлёт – но до тех пор, пока живо предание (миф), священные тексты, и пусть даже небольшая группа последователей, оно не умрёт никогда. Священные тексты подобны зерну, которое может «пережить долгую зиму» и дать неожиданные всходы порой через века.

Собственно «жреческий коммунизм» и является синонимом коммунизма во всём полномасштабном историческом охвате. Подобная форма социального общежития существовала только в доклассовом обществе. А также коммунистические общины всегда были связаны с религиозными течениями (институт монашества в разных культах, коммунизм сект) и искусственными попытками многих философских учений создать гармоничное социальное устройство. Все попытки построить бесклассовое общество есть, по сути, желание вернуться в эпоху жреческого коммунизма, когда в качестве элиты общества выступает лишь слой интеллектуалов и теоретиков. Этот же тип общества является в полной мере традиционным, потому что не имеет никаких других рычагов власти, кроме духовной традиции.

В заключение, дорогой читатель, хотелось бы попросить тебя хранить все приведённые здесь сведения в глубокой тайне,

поскольку автор опасается мести вышеозначенного жречества за его разоблачение.

К тому же тайна – это же власть, дорогой читатель!

Леонид Савин

СОСТОЯНИЕ ХАОСА И ПРЕДАПОКАЛИПСИС

Давайте начнем с постановки проблемы, связанной с метафизикой хаоса. Проблема в том, что если уж и русской философии как таковой не существует, в чем я вполне солидарен с профессором Дугиным, то что же тогда говорить о русской философии или метафизике хаоса, ведь теоретических текстов, посвященных хаосу в России, не было и нет. А, учитывая то, что русская культура, русскость длительное время находится под влиянием западной философии, т.е. подавляется западным логоцентризмом, русскую хаотическую философию, особенно систематизированную, трудно себе представить.

Можно предположить, что это возможно, тем более что, собственно, и космос вышел из хаоса, то есть был потенциально в нем заложен. Но в идеале – вряд ли, так как в идеале сама теория – это созерцание небесных сперматических логосов, которые оплодотворяют реальность смыслами, если подходить к этому вопросу с позиции мистического восточного христианства (каппадокийцы, псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама), т.е. теория сама по себе связана с логосом.

Вкратце коснемся так называемых теорий хаоса, возникших в XX веке. Нужно обратить внимание, что все физические, математические и околофилософские теории хаоса возникли на грани перехода состояния Модерна в Постмодерн. Теории сложных систем и диссипативных процессов, физика суперструн и фракталов, постмодернистская формула хаосмоса и

ризомы, метафизика хаорда, согласно которой вселенная раскладывается на сложные математические формулы, – все это складывалось на кромке двух эпох – Модерна и Постмодерна, и как минимум этимологически – это кромешная философия. Делез и Гваттари также утверждали, что философия зарождается на грани хаоса. Согласно их утверждениям в работе «Что такое философия», план имманенции, т.е. тип мышления является фундаментом философии, на котором строятся концепты, и является неким срезом хаоса. Сам хаос порождает эти планы и концепты, делая их уникальными, и в нем же растворяется любое своеобразие. По Делезу, в хаосе находится возможность бытия и мышления. Также искусство связано с хаосом, оно рассекает его, наполняя свое сечение аффектами и перцептами. Французскими философами Постмодерна приводятся в пример хаотического искусства космические созвездия.

«Хаос – не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной неопределенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись. Хаос – это не инертно–стационарное состояние, не случайная смесь. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии – приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль и в этом плане хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием», – пишут они (1).

По Делезу и Гваттари, план имманенции возникает из хаоса, а сами планы составляются великими философами, и таким образом создается новый образ мысли. Хотя у Делеза и Гваттари есть проблематичное место, связанное с тем, насколько трансцендентен хаос, так как в своей философии они предлагают замену трансцендентного – хаосом. Однако у них есть посредник между хаосом и философией, которого они назвали концептуальным персонажем, представляющим собой нечто таинствен-

ное, редко проявляющееся, хотя иногда обладающее личным именем, как Сократ в философии платонизма или Дионис у Ницше.

Все же необходимо вернуться к традиционному пониманию хаоса. В Ветхом Завете, например, у пророка Захарии используется древнееврейский термин, имеющий смысл «пропасть», «трещина», «провал», но в Септуагинте (т.е. греческом тексте) хаос имеет несколько иной смысл и используется в контексте творения мира. Важно отметить, что создание мира в Писании передается древнегреческим термином от καταβολή – что означает низвержение (от καταβάλλω – убивать, низвергать, опускать) (2). Различные исследователи (3) отмечали, что в Септуагинте это слово используется для передачи разрушения, разламывания и т.п. Это слово также можно перевести как припадок, болезнь, пошлина. Лишь позднее это слово стало означать «основание», «сотворение», «начало». Ориген по этому поводу отмечал, что латинский термин constitution, «устроение» является некорректным переводом.

У древнегреческих философов впервые хаос упоминается у Гесиода в его «Теогониях», где он предшествовал появлению Геи (Земли), Тартара и Эроса, а сам породил Ночь и Мрак (4). Интересно, что согласно мифологии Древнего Египта, в хаосе (первородный океан Нун) находится творец (Атум, Хепри), создающий все сущее из самого хаоса (5). При этом говорится, что творец может вернуть все в первоначальное состояние. С.Н. Трубецкой проводит связь между древними индоарийскими культурами, указывая на соответствие Хаоса Гесиода хаосу ведийского гимна, «в котором также впервые пробуждается эротическое желание – Кама. Ту же зияющую бездну (Гинунгагап) мы находим у древних германцев» (6).

Гераклит связывал хаос с постоянным становлением и вечностью, рассматривая его как истинную основу реальности. С вечностью и созданием реальности также связано понятие Бога, и в нашем случае, так или иначе, к хаосу применимы два

подхода познания божественной сущности. Первый – катафатический (от греч. καταφατικός, «утверждающий») – т.е. постулирующий познание через понимание того, чем является хаос. И апофатический (αποφατικός, «отрицающий»), называемый негативным методом, который заключается в выражении сущности путем последовательного отрицания всех возможных его определений как ему несоизмеримых. Т.е. это познание хаоса через понимание того, чем он не является. Как мы знаем из различных традиций, в первом случае хаос ассоциируется с тучей, тьмой, водным потоком (в алхимической традиции – с стихией воды, а также с работой в черном), ветром, а во втором, по крайней мере, через иудейскую традицию в Ветхом Завете, говорится, что «в начале не было ни луны, ни солнца, ни звезд и т.д.». В этом плане иудейская традиция сближает Бога и хаос («Облако и сумрак окрест Его». Пс. 96,2.; «И сделал тьму покровом своим» Пс. 17,12 Исход). Слово же Арафел, передающее мрак, в который вошел Моисей для общения с Богом, толкуется как сумрак, мгла, имя одной из семи твердей небесных. Небезынтересно утверждение Оригена, высказанное им в труде «О началах» по отношению к созданию Богом Земли и Вселенной. Там говорится, что нечестиво и нелепо называть природу Божию празднoю, Бог начал впервые действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир, но что прежде его существования были иные миры (7). Следовательно, если хаос предшествовал созданию видимого мира, то согласно с версией Оригена, это был либо иной мир, либо некое переходное состояние. Это наводит нас на размышления о других подобных состояниях, описанных в различных традициях. Они обычно связаны с битвой между различными надчеловеческими сущностями, которые уже имели место, либо произойдут в будущем под общим названием Хаоскампф. И они имеют неоднозначный исход. Согласно вавилонским мифам, это было «Энкма эдиш» – восстание молодых богов против старых. Мардук убил Тиамат (хаос), создав из ее тела Землю. Древнегреческие мифы упоминают

восстание титанов на олимпийских богов, хотя первоначально Зевс выступил против Кроноса. В монотеизме восставший Люцифер был сброшен с небес, иудейский Яхве усмирял Левиафана, и «молодые боги» были повержены. Однако Георгий Победоносец победил змея.

На неоднозначность хаоса, точнее, на его позитивную роль указывают различные ритуалы, особенно новогодние, связанные с восстановлением первоначальной полноты. Мирча Элиаде довольно подробно описал структуру и смысл этих ритуалов в своих исследованиях, в том числе и об имитации изначального андрогинного состояния человека.

В контексте православной традиции необходимо иметь в виду то обстоятельство, что сам процесс крещения посвящаемого символизирует погружение в первоначальные воды хаоса. Следовательно, без хаоса невозможно изменение антропологического статуса и путь к совершенному человеку.

В конце же времен, без временного состояния хаоса, которое описано в человеческих выражениях у Иоанна Богослова в «Апокалипсисе» невозможно изменение реальности, которое неминуемо должно произойти после Второго пришествия Христа. Познать же логически и рационально как это произойдет, не представляется возможным, ибо, согласно словам Максима Исповедника, только «путем отказа от всякого знания мы соединяемся с неведомым» (8). Можно предположить, что это высказывание вполне подходит и к философии хаоса, где, обобщая весь багаж различных духовных традиций и их толкований, теоретически можно приблизиться только к предикатам исследуемого субъекта, но никак не к самому хаосу.

Примечания

(1) Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия? Институт экспериментальной социологии, М.
(2) Вейсман А.Д. Греческо–русский словарь. М., 1991. С. 665.
(3) Welch, Charles. Alphabetical Analysis. London, The Berean Publishing

Trust. http://www.charleswelch.net/aa.htm
(4) Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М.: Наука, 1989. С. 34.
(5) Мифы народов мира. Т.2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 581.
(6) Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. С. 56.
(7) Мистическое Богословие Восточной церкви. –М.: АСТ, Фолио, 2001. С. 245.
(8) Мистическое Богословие Восточной Церкви. –М.: АСТ, Фолио, 2001.С. 576.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

КОНФЕРЕНЦИИ

AGAINST POST-MODERN WORLD

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ КОНФЕРЕНЦИИ «AGAINST POST-MODERN WORLD»

Александр Дугин

На этой конференции мы поставили перед собой вначале восемь проблем второго уровня, которые должны были вписываться в общую модель решения главной проблемы – выяснения того *как Традиция и традиционализм относятся к эпохе Постмодерна*. Какова была наша логика?

Первое, что было отмечено, это существование фундаментальных изменений общества и онтологической среды (того, что Рене Генон называл *космической средой*) при переходе от эпохи Модерна, в которой жили классики традиционализма, к эпохе Постмодерна. Именно качественное изменение космической среды или онтологических условий мы были призваны осмыслить и описать, поставив перед собой цель - выяснить природу изменения бытия при смене парадигм – Модерна на Постмодерн, видимых с точки зрения традиционалистской школы. Изначально этому были посвящены восемь секций, которые мы решили свести к шести, скомбинировав доклады, присланные по всем обозначенным направлениям. Я могу пояснить, почему восемь превратились в шесть. Мы планировали ещё две секции: одна из них должна была быть посвящена «Платонизму и каббале», другая – Юлиусу Эволе, крупнейшей фигуре борца с современным миром. Однако эти секции, не на-

брали достаточного числа докладов, поэтому были интегрированы в шесть других.

Главная секция, продлившаяся два дня, называлась «Традиция против Постмодерна». Для того чтобы судить насколько нам удалось нащупать пути к пониманию того онтологического изменения, о котором я только что говорил, мы должны серьёзно проанализировать все доклады, касающиеся именно этой темы. Однако уже сейчас ясно, что было высказано множество мнений, подчас чрезвычайно интересных и содержательных, рассматривающих эту проблему с самых разных ракурсов. Наряду с предсказуемым классическим анализом, на секции было много любопытных и неожиданных авангардных докладов.

В этом же ключе под руководством Владимира Игоревича Карпеца была проведена секция «Традиционализм и проблема языка (семиотика традиционализма)». Эта секция теснейшим образом связана с тем, о чём мы только что говорили, поскольку для того, чтобы описывать важнейшие парадигмальные изменения, необходимо обратиться к структуре языка. То есть сам язык, на котором мы описываем нечто, оказывает влияние на то, *что* мы описываем. Иными словами, структурная лингвистика показывает, что сам мир в огромной степени конституируется в процессе рассказа об этом мире. Описывая такую вещь, как парадигма Постмодерна, мы должны менять язык. Как сказал Стефан Малларме: «Надо менять язык». О Постмодерне необходимо говорить на особом языке. А далее совмещать этот язык и его семантические поля с языком Традиции. Задача не простая.

О третьей секции я могу сказать чуть больше, поскольку являлся её руководителем. Секция была посвящена неоплатонической топике и христианской традиции. Основные её идеи изложены в тезисах, опубликованных на сайте конференции. Я думаю, что наиболее важным результатом явился вывод, подтвержденный всеми участниками секции: широко понятый платонизм, система платонического дискурса, является не-

ким общим полем, накладывая на которое различные религиозные формы, мы можем получить различные теологические конструкты – не только православной догматики, исламского эзотеризма, иудейской мистики, но и других форм, вплоть до современной научной топики. С этим согласен и профессор Мутти, крупнейший традиционалист и знаток греко-латинской Античности, чей доклад был посвящён проблематике *монотеизма до монотеизма* или, лучше сказать, *монотеистической природе греческого политеизма,* и известный специалист по святоотеческой традиции Алексей Владимирович Муравьёв, сделавший доклад о сирийском исихазме. Мы подтвердили слова Алфреда Норта Уайтхеда, что вся философия есть только заметки на полях Платона, и показали каковы эти поля и как эти заметки делаются в сфере теологии. Тезис об идентичности неоплатонической и традиционалистской топики, озвученный в самом начале, был продемонстрирован на примере влияния неоплатонизма на всю структуру христианской традиции. На этой секции прозвучала фраза, которую мне бы хотелось особенно выделить: «Не всё в христианстве интеллигибельно, но всё интеллигибельное является платоническим».

В секции, посвященной исламу, тоже были ожидаемые сюрпризы, связанные, в первую очередь, с радикальным дискурсом Гейдара Джахидовича Джемаля. Обмен мнениями с мусульманами России и зарубежных стран, которые почтили своим присутствием нашу конференцию, безусловно, имел для нас большое значение. Следует выделить также выступление шейха Серджио Яхья Паллавичини и доклад ведущего секции Валерия Коровина о традициях кровной мести.

Если на первых четырёх секциях мы говорили о платонизме и Логосе, о критике современности с позиции Логоса и традиционализма, стараясь как можно больше обострить и обозначить ту идеально-нормативную модель Традиции, которая оппонирует статус-кво современности, то на двух других секциях мы позволили себе пойти иным путём и поговорить об очень опас-

ных и рискованных аспектах метафизики, которую даже традиционалисты (по крайней мере, традиционалисты правой руки) старались обходить своим вниманием. Но постепенно проблема риска в затрагивании тех тем, которых, в общем, не следовало бы касаться, снимается тем, что значение и значимость того, кто рискует, всё больше и больше снижается. Мы решили сделать два круглых стола, посвященных проблемам «левой метафизики», т.е. метафизики, лежащей за пределами конвенциональной метафизики. Тот факт, что здесь происходило нечто необычное, был отмечен нашими коллегами, в основном представителями традиционализма «правой руки», классического традиционализма. Шейхи Паллавичини, уезжая, сказали, что русско-традиционалистская школа, с которой они познакомились, отличается по нескольким параметрам от того, что они имеют на Западе.

Во-первых, она очень необычная и оригинальная, во-вторых, она очень живая и молодёжная, и, в-третьих, она вдохновляет.

На двух этих секциях лично мне была интересна реакция наших коллег, традиционалистов из Европы. К моему удивлению, обе темы – и метафизика хаоса, и проблема Радикального Субъекта (или проблема ницшеанского «победителя Бога и ничто»), который возникает в момент полной диссолюции мира, быстро нашли понимание и вызвали настоящий интерес у наших коллег, представителей европейского классического традиционализма, абсолютно нон-конформного по отношению к современному миру, но конформного по отношению к своим классическим версиям. Нащупывание Новой метафизики и разработка проблематики метафизики хаоса оказались вполне интеллигибельными, хотя это у определённой части людей это и все еще вызывает изумление. Тот, кто не понимает, может пройти мимо. Можно напрячься, понять и предложить альтернативную точку зрения, хотя вначале следует понять: альтернативную *чему*? Это очень важный вопрос. Если мы начинаем спорить с тем, чего не понимаем, или отрицать то, чего не понимаем, мы теряем вес не только в глазах окружающих, но и своих собственных. Я по-

ложительно отношусь к критике, когда критикующий хорошо понимает, что он делает. Но есть вещи, для понимания которых нужно приблизиться к ним на опасную дистанцию. Соответственно, выходя из этой рискованной зоны, человек становится другим.

Можно выделить четыре базовых источника Новой метафизики, связанных с нашим российским традиционализмом, которые были объединены в докладе госпожи Сперанской. Это Юрий Витальевич Мамлеев, которому в 2011 году исполнилось 80 лет, Евгений Всеволодович Головин (он присутствовал в своих песнях, исполненных Александром Ф.Скляром, и в наших сердцах), Гейдар Джахидович Джемаль и четвёртый источник, ваш покорный слуга. Развёртыванию этой Новой метафизики были посвящены две секции («Горизонты Новой метафизики и Радикального Субъекта» и «Метафизика Хаоса»).

Последним элементом было выступление неотрадиционалистского коллектива, театра тибетской музыки PURBA. Этот диалог Постмодерна и архаики, инициатической буддистской традиции был представлен в лице Святослава Пономарёва.

Таким образом, мы выполнили свою концептуально-интеллектуально-репрезентативную программу.

Клаудио Мутти

В первую очередь я бы хотел поблагодарить вас за приглашение. Я поражён тем, что увидел здесь, приехав в Москву, спустя 20 лет после моего первого визита. 20 лет назад эта страна распадалась, по улицам ходили странные люди. Я не мог себе представить, что через 20 лет вопросы традиционализма будут трактоваться здесь на таком уровне и с таким энтузиазмом. Это значительно отличается от всех традиционалистских мероприятий, на которых мне приходится бывать в Западной Европе.

Я хотел бы отметить, что когда речь заходит об обсуждении тех вопросов традиционализма, которые поднимались на этой конференции, в Западной Европе царит совершенно другая атмосфера. Во-первых, аудитория, собирающаяся там, даже в крупных европейских столицах, практически не имеет шансов собрать такое количество людей, заинтересованных в проблематике традиционализма, как здесь. Но больше всего я впечатлён той степенью проработанности и глубины, с которой выступавшие участники излагали свои аргументы. Во-вторых, в то время как в Западной Европе традиционализм в основном представляет собой консервативное направление, которое настаивает либо на сохранении того, что есть, либо – на воспроизводстве того, что есть, или является для многих неким алиби для того, чтобы ничего не делать, то здесь, в России, я увидел, что традиционализм пронизан творческим новаторским духом. Даже сам факт того, что этот конгресс посвящён Постмодерну, является знаком креативности и оригинальности подхода. Я воспринимаю некоторые озвученные здесь инициативы, как попытку осуществить синтез между традиционализмом и радикальной критикой. Ни на одном традиционалистском конгрессе никому не приходило в голову посвятить специальную секцию метафизике хаоса или метафизике языка. За эту смелость в постановке проблемы я хотел бы поблагодарить организаторов.

Кристиан Буше

В нескольких словах я попытаюсь описать моё удовлетворение участием в этой конференции. Оно выражается в значительном количестве участников, представителей различных сред и различных типов. Также я рад качеству представленных докладов, всю глубину которых я, к сожалению, не смог оценить из-за незнания русского языка. Очень важно, что когда

мы смотрим вверх, туда, где находится единство, это позволяет нам находить общий язык – на горизонтальном уровне, где существуют различие и качественные отличия друг от друга. Я хотел бы сказать, что для меня чрезвычайно важно, чтобы традиционализм как теория сопровождался традиционализмом как практикой, а Традицию я понимаю, как верность своим отцам и своей земле. На Западе, за таким редким исключением, как Рене Генон, большинство людей, апеллирующих к традиционализму, в основном занимаются так называемым» спиритуальным туризмом» или пустыми реконструкциями экстравагантного толка. Если представители правой руки – это в большинстве своём ботаники и спиритуальные туристы, то представители левой руки, связанные с телемизмом или традицией Марии де Нагловской, в основном представляют собой фриков, эксгибиционистов, интересующихся всякой чушью. Это не значит, что я не советую заниматься кому-либо определёнными практиками, но я хочу отметить, что ими нужно заниматься достаточно осторожно (практикуя то, что наши исламские друзья называют практикой такийя). Помимо того определения, которое дал Традиции Ален де Бенуа, я бы хотел дать ещё одно определение, с которым я познакомился в эпоху моей юности, когда был убеждённым сторонником французского консервативного монархизма: «Традиция – это марширующая статуя, ожившая статуя».

Лоран Джеймс

Вслед за моими коллегами я хотел бы передать слова благодарности организаторам и всем, кто находится в этом зале. Я с огромным облегчением впервые обнаружил для себя место, где можно говорить спокойно, среди своих, о такой вещи, как Традиция. Если вы знаете, мои дорогие русские друзья, ту ничтожность и убогость современной интеллектуальной жизни

Франции, вы меня поймете. Несколько месяцев назад в одном из французских городов я устраивал конференцию, посвященную эзотеризму, на нас напали сорок человек, в итоге всё окончилось дракой. Как глупо…

Я думаю, что существует две школы Традиции: 1) школа, упомянутая господином Мутти, её основой является статическое отношение, в котором «застывает» человек в ожидании того, что Традиция придёт к нему сама, 2) эволюционистская школа, полагающая, что человеческая природа меняется в процессе эволюции. Я предлагаю найти другой – динамический – метод, который позволит интегрировать динамические процессы в контекст Традиции. И примером такого динамизма внутри Традиции я вижу тематику метафизики хаоса и Новой метафизики, которую вы развиваете. Сегодня, вопреки тому, что часто говорят радикальные критики современной цивилизации, мы не находимся в состоянии «войны всех против всех» - мы пребываем в состоянии *склеивания* всех со всеми. Это мы видим в картине Ада Роджера ван дер Вейдена. Нам нужно обрести новую форму одиночества, противоположную одиночеству плотского человека, смешанного с толпой. Надо быть *без себя* самого – вместе с Богом, вместо того, чтобы быть с другими – без Бога. Если в зале присутствуют люди, которые знают Леона Блуа, они меня поймут. Я хотел бы закончить цитатой: «Революционная необходимость для меня сегодня – это найти смысл мобилизационного отчаяния».



ОБ АВТОРАХ

Бовдунов Александр (Москва). Аспирант социологического факультета МГУ, комиссар Федеральной сетевой ставки Евразийского Союза Молодежи.

Бородай Сергей (Москва). Магистрант РГГУ.

Борозенец Максим (Дания). Философ, поэт, лидер содружества « Интертрадиционал».

Видеман Владимир (Великобритания). Философ, писатель, публицист и журналист. Член Международной Ассоциации Писателей и Публицистов (APIA), британского Пен-клуба, лондонской группы магического искусства «Gruntlers». Автор более 20 книг. Соучредитель Европейского Русского Альянса.

Волошин Андрей (Украина). Философ–традиционалист.

Вышинский Святослав (Украина). Публицист, философ.

Джеймс Лоран (James Laurent). Франция. Философ-традиционалист, театральный режиссер.

Джемаль Гейдар Джахидович (Москва). Философ, председатель Исламского Комитета России.

Дзермант Алексей (Беларусь). Философ, этнокультуролог.

Дугин Александр (Москва). Кандидат философских, доктор политических и социологических наук, лидер Международного «Евразийского Движения», профессор Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, Директор «Центра Консервативных Исследований».

Жигалкин Сергей (Москва). Философ, переводчик, автор книги «Метафизика вечного возвращения».

Журкин Максим (Самара). Философ.

Задруцкий Евгений (Беларусь). Магистрант Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка.

Кардинская Светлана (Ижевск). Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии культуры факульте-

та социологии и философии Удмуртского государственного университета.

Макаров Андрей (Волгоград). Доктор философских наук, кафедра философии ВолГУ.

Мамлеев Юрий (Москва). Писатель, философ.

Мусин Марат (Ярославль). ЯрГУ им. П.Г.Демидова, доцент кафедры философии, кандидат философских наук.

Медоваров Максим (Нижний Новгород). Аспирант ННГУ, заместитель председателя МКК.

Мутти Клаудио (Италия). Профессор, традиционалист, историк, специалист по греко–романской античности, финно–угорским языкам и румынской культуре. Основатель издательства «Edizioni all'Insegna del Veltro». С 2004 года главный редактор и издатель геополитического журнала «Eurasia». Автор книг: Simbolismo e arte sacra; Pittura e alchimia; Mystica Vannus; L'Antelami e il mito dell'Impero; Eliade, Vâlsan; Geticus e gli altri; La fortuna di Guénon tra i Romeni; L'asino e le reliquie; Avium voces; L'unità dell'Eurasia; L'estetica al potere. Pittura, scultura e architettura nel III Reich; Imperium. Epifanie dell'idea di Impero; Julius Evola sul fronte dell'Est.

Мухиэддин Али (Санкт-Петербург). Публицист, эксперт по Ближнему Востоку, Санкт-Петербургский центр изучения Современного Ближнего Востока.

Петровский Петр (Беларусь). Магистрант Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка.

Савин Леонид (Москва). Эксперт ЦКИ, главный редактор журнала «Геополитика» и аналитического портала «Геополитика.ру».

Скворцов Дмитрий (Волгоград). Магистрант кафедры философии Волгоградского Государственного Университета.

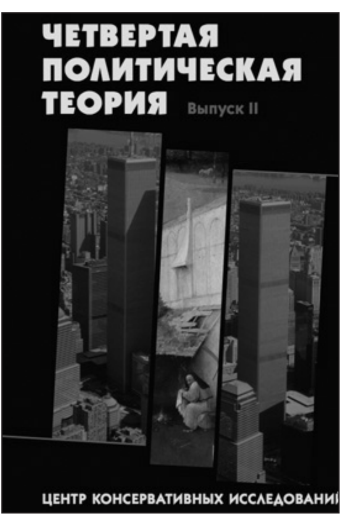
Сперанская Натэлла (Москва). Философ, режиссёр, публицист, начальник московской сетевой ставки Евразийского Союза Молодёжи.

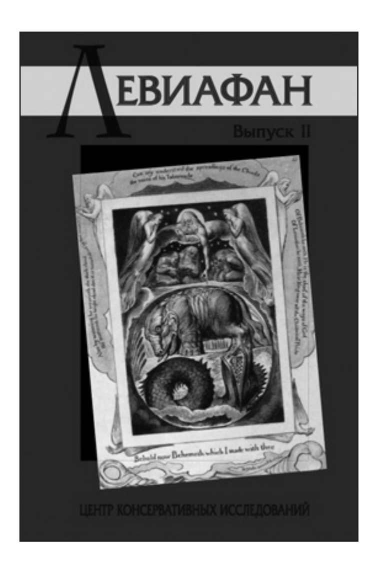
Харкевич Виктория (Беларусь). Студентка Белорусского Государственного Университета .

Цыганков Александр (Волгоград). Магистрант Волгоградского государственного социально-педагогического университета.

Чередников Валентин (Калининград). Кандидат философских наук БФУ им. И.Канта, поэт, философ.

Юрченко Эдуард (Украина). Магистр философии, преподаватель кафедры философии и педагогики Национального транспортного университета.





Центр Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова издает регулярные сборники теоретических статей и материалов конференций, семинаров, симпозиумов.

Серия «**Левиафан**». Геополитика, стратегия, Международные Отношения, многополярный мир.

Серия «**Деконструкция**». Философия, социология, метафизика, постмодерн, три парадигмы.

Серия «**Традиция**». Традиционализм, религия, спиритуальность, символизм.

Серия «**Четвертая Политическая Теория**». Политология, философия политики, разработка новых политических концептов и теорий.

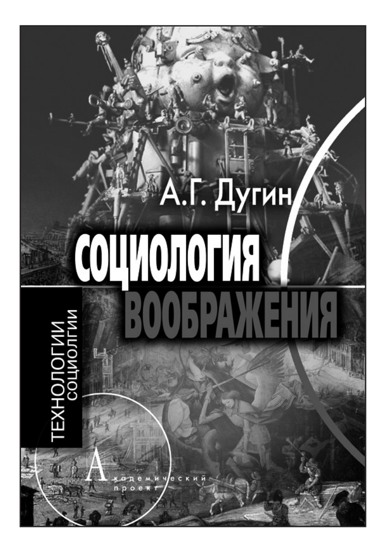
Серия «**Этноцентрум**». Этносоциология, этнология, антропология.

Серия «**Имажинэр**». Социология воображения, психология глубин, культурология, театр, кино, искусствоведение.

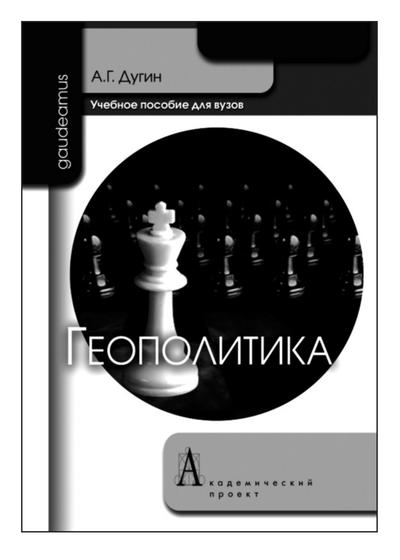
Журнал «**Геополитика**». Постоянный мониторинг основных трендов и тенденций в мировой геополитики и геостратегии.

О предстоящих семинарах, заседаниях ЦКИ и конференциях можно узнать на сайте ЦКИ
или по тел. +7(495) 9390373.

Книги и учебные пособия



Дугин А. Социология воображения.М.: Академический проект, 2010.
Дугин А. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
Сперанская Н. Путь к Новой Метафизике. М.: Евразийское Движение, 2012.



Все издания можно заказать в интернет-магазине: evrazia-books.ru или в офисе «Евразийского Движения» по тел. +7(495)7836866.

Все издания продаются в магазине «Циолковский» по адресу Москва, Новая площадь д.3/4 , подъезд 7 д. в здании Политехнического Музея (метро «Лубянка», «Китай-город») телефон +7(495)6286442. Ежедневно с 10-00 до 22-00 без перерывов и выходных.

Регулярные трансляции лекций, семинаров и симпозиумов в видео-формате на образовательном интернет-портале сайте **evrazia.tv**

Научное издание

Традиция

Выпуск 4

Материалы Международной конференции
по традиционализму
«Against Post-Modern World»
Часть 2

Ц е н т р К о н с е р в а т и в н ы х И с с л е д о в а н и й

119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы,
МГУ им. М. В. Ломоносова, 3-й учебный корпус,
социологический факультет
Тел./факс: (495) 939 03 73.
E-mail: solomon2770@yandex.ru
www.konservatizm.org

Главный редактор
д. пол. н., д. соц. н. А. Д у г и н
Редактор-составитель
Н. С п е р а н с к а я
художественное оформление
С. Ж и г а л к и н, Н. С п е р а н с к а я
Верстка
Л. О х о т и н
Корректор
З. П о л о с у х и н а

Подписано в печать 15.03.2012. Формат 60х84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 30,6. Тираж 600 экз.
«Евразийское Движение»
Москва, 2-й Кожуховской пр., д.12, стр.2, офис 5.